بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العالم العلامة الرحلة العمدة الفهامة خاتمة المحققين وفاتحة المدققين
شهاب الملة والدين شيخ الاسلام وقدوة المسلمين أحمد بن قاسم الصباغ العبادى ثم المصرى
الازهرى الشافعى تغمده الله برحمته (أحمد الله) على جزيل احسانه واشكره على جميل افضاله
وامتنانه وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة أرجو بها عموم غفرانه وعظيم
رضوانه وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وصفيه وخليله المبعوث بأتم تبيانه وأوضح برهانه
وعلى آله وأصحابه وأحبابه واخوانه (وبعد) فيقول المفتقر لعفو ربه الكريم الهادى الفقير
أحمد بن قاسم الشافعى العبادى هذا تعليق لطيف ومجموع شريف يعترف بفضله العالمون
ولا يجحده الا الظالمون والجاهلون بينت فيه اندفاع أو فساد ما وقفت عليه مما أورد على جمع
الجوامع للعلامة الامام تاج الدين السبكى وشرحه للمحقق مولانا جلال الدين المحلى من
الاعتراضات ومن ثم (سميته) الآيات البينات على اندفاع أو فساد ما وقفت عليه مما أورد
جمع الجوامع وشرحه للمحقق المحلى من الاعتراضات حملنى عليه أنى لما رأيت جماعة من شيـ
وغيرهم قد ألفوا التحامل عليهما واضافة ما لا يليق ببعض الطلاب اليهما وأوردوا
الاعتراضات وبالغوا بصنوف التشنيعات مما هو فى الاغلب كسراب بقيعة يحسبه الظـ
ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيأ أحسنت التأمل فى تلك الاعتراضات واستعملت التمهل فى
تلك التشنيعات فاذا هى لا تخرج فى الاغلب عن أقسام ثلاثة الاول ما يرجع حاصله الى
المناقشات اللفظية التى اشتهر أنها ليست من دأب المحصلين نعم لا بأس بها لو كان القصد
مجرد التدريب والتمرين للمتعلمين والثانى ما لا منشأ له الا الاغلاط الفاحشة والاوهـ
سيتبين ذلك للفطن الموفق من ذوى الافهام والثالث ما لا سبب له الا مجرد مخالفة ما

ابن

ابن الحاجب والعضد أو أحدهما وهذا القسم كما لا يخفى على انسان من البطلان بمكان
اذ مخالفة ما قاله ابن الحاجب والعضد لم يرد نقل بامتناعها ولا قام عقل مستقيم على منعها
أو عدم استحسانها فان ادعوا امتناعها لذاتها فهو هذيان غنى عن البيان اولانهما اعلم
منعناه بالنسبة للمصنف فى هذا الفن ولئن سلمناه فلا نسلم امتناع مخالفة الاعلم بمجرد أنه اعلم
بل دعوى امتناعها مما يقطع كل عاقل ببطلانها كيف ولم تزل العلماء قديما وحديثا يخالف
المفضول منهم الفاضل ويرد على اجلهم وأعلاهم من هو النازل عنه والسافل من غير انكار
على ذلك من احد بل ابن الحاجب والعضد قد خالفا فى هذا الفن بالاجماع من هو أعلم منهما
بالاجماع كالشافعى والاشعرى والاستاذ والباقلانى وابن فورك والامامين وحجة الاسلام
الغزالى كما هو قطعى عند كل واقف على كلامهما فلو صح ذلك الامتناع لزم رد كل ما خالفا فيه
هؤلاء الائمة بلا نزاع والمعترض لا يسلم ذلك ولا يرتضيه ولا يسعه بوجه أن يحوم حوله أو يقع
فيه أو لان قولهما فى صور المخالفة أقوى فهذه مجرد دعوى لم يقم عليها برهان ولا أتى المعترض
على ترجيح قولهما فيها بادنى تبيان بل اتى المصنف على ترجيح خلافهما فى أكثر المواضع أو كلها
بغاية البيان * وحيث عبرت بالمحشيين فرادى بهما شيخ الاسلام الكمال بن أبى شريف وشيخ
مشايخنا شيخ الاسلام زكريا أو بالمحشى فرادى به الاول أو بشيخ الاسلام فرادى به الثانى
أو بشيخنا العلامة فرادى به علامة عصره بلا نزاع وواحد وقته من غير دفاع شيخنا ناصر
الملة والدين اللقانى أو بشيخنا الشهاب فرادى به محقق عصره وفهامة وقته شيخنا شهاب
الملة والدين أحمد البرلسى المشهور بالشيخ عميرة أو بشيخنا الشريف فهو واحد زمانه وعلامة
أوانه سلطان المحققين وسيد المدققين مولانا قطب الملة والدين عيسى الصفوى الايجى
نزيل الحرم الشريف المكى * واعلم ان هذا التعليق وان كان المقصود بالذات من وضعه انما هو
بيان اندفاع أو فساد تلك الاعتراضات وبطلان تلك التشنيعات لكنى ربما أذكر فيه زيادة
على ذلك مما تيسر من الفوائد والمناقشات ولا أتكلم قصدا على المواضع التى تكلموا عليها بما
فيه الكفاية من المهمات فاذا انضم هذا التعليق الى ما وضعوه ولوحظ بعين الانصاف مع
ما صنعوه حصل بالمجموع تمام المطلوب ونهاية المرغوب * والله أسأل أن يسهله وان يسدد
فيه وأن ينفع به انه خير مسؤل وأكرم مأمول وهو حسبى ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا
بالله العلى العظيم (قول الشارح رحمه الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم) أقول فى هذه الجملة
اشكال أبداه شيخنا الشريف حاصله انها اما اخبارية أو انشائية فان كانت اخبارية فيرد أن
من شان الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله فى نفس الامر بدون الخبر ويكون الخبر حكاية عنه كما
صرح به العلامة التفتازانى وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان كلا من مصاحبة الاسم
والاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية فمن شان الانشاء
ان يتحقق مدلوله به وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا الان نحو الاكل والسفر والذبح مما
ليس بقول لا يحصل بالبسملة فكيف يقدر مثلا اذبح أو اسافر بسم الله بقصد الانشاء فان
جعلت لانشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة لانشاء متعلقها والاصل غير مقصود
بوجه وذلك فى غاية الندور رقال ولو قيل ان المعنى أبدأ أو أفتتح بسم الله أى أجعله بداية الفعل
على ان الباء للتعدية والجملة لانشاء الجعل لم يلزم شئ مما مر الا انه خلاف المشهور ولا يجرى

حقيقة الا فى غير التأليف مما يمكن ان يكون له بداية حقيقية وان أمكن اجراؤه فى سائر
المواضع بالمسامحة فى جعل بداية ما هى بمعناه ومن ههنا يظهر التفرقة تسوية بعضهم بين تقدير
أؤلف وتقدير أفتتح متمسكا بان فى كل منهما مزية اذ فى الاول عموم التبرك والاستعانة وعدم
اختصاصهما بالبداية وفى الثانى جعل الاسم فاتحة متضمنة لجميع الكتاب اذ فاتحة الشئ
تتضمنه وذلك لان هذا انما يأتى على جعل الباء للتعدية وهو خلاف المشهور ومع أنه نفسه مع
ذكره هذا مشى على المشهور ولان الافتتاح هنا ليس الا بمعنى الابتداء فليس اللازم على الثانى
الا جعل الاسم فاتحة الكتاب بمعنى انه بداية له ومجرد ذلك لا يقتضى كونه فاتحة له بمعنى تضمنه
لجميع ما فيه غاية الامر أنه قد يوهم ذلك لمجرد اشتراك اللفظ فعلى تقدير أن فى أفتتح مزية من هذا
الوجه انما يكون على سبيل الايهام فى الجملة وذلك لا يقاوم عموم التبرك والاستعانة ولانه
لا يطرد فى جميع المواضع اذ لا معنى لكون الاسم فاتحة متضمنة لجميع المفروض ومن الافعال
الابتدائية التعسف اللهم الا أن يجاب عن هذا بان دعوى التسوية مخصوصة بنحو التأليف وان
كان كلام الائمة صريحا فى اطراد التقادير المذكورة (قوله الحمد لله على افضاله) أقول هذه
الجملة ان كانت خبرية فينبغى ان يكون الظرف أعنى على افضاله متعلقا اما بالمبتدا وهو الحمد
والمعنى كل حمد على الافضال ولاجله أو جنس الحمد على الافضال ولاجله ملك أو مستحق لله وهذا
المعنى مما لا شبهة فى صحته الا أنه لا فائدة فى الاخبار به لانه معلوم فان ثبوت كل حمد أو جنس الحمد
على افضال الله لله مما لا يخفى على أحد الا أن يلاحظ المضاف دون المضاف اليه وكأنه قيل كل
حمد أو جنس الحمد على الافضال ثابت لله اذ لا افضال حقيقة الا له تعالى فيفيد وهو حينئذ نظير
ما قيل فى قول ابن الحاجب ان من خواص الاسم الاسناد اليه أى الى الاسم واما بالحمد اللازم
لهذا الخبر وكأنه قيل حمدى اللازم من هذا الخبر لاجل افضاله وأما تعلقه بخبر المبتدا اعنى
لله مع حمل أل على الاستغراق فلا ينبغى جوازه اذ المعنى حينئذ ان كل حمد مملوك أو مستحق
أو مختص لاجل الافضال وقضيته انحصار علة مملوكية الحمد أو استحقاقه فى الافضال وليس
كذلك اذ غير الافضال كالذات وصفاتها الذاتية يكون علة أيضا لما ذكر بخلاف ما اذا كرمع حمل
أل على الجنس اذ ملك جنس الحمد أو استحقاقه لاجل الافضال لا ينافى ملكه أو استحقاقه لغيره
أيضا وكذا تعلقه بمحذوف على انه خبر المبتدا ولله صلة المبتدا مع حمل أل على الاستغراق أيضا
اذ المعنى حينئذ ان كل حمد لله كائن لاجل افضاله وليس كذلك اذ بعض الحمد كائن لاجل غير
الافضال كالذات والصفات بخلاف ذلك مع حمل أل على الجنس لما تقدم * وان كانت انشائية
وهو الواجب على طريقة الشارح كما يعلم من كلامه الآتى أى لانشاء الحمد بعضه ومنها الانشاء
محضه ومنها حتى يلزم منه انشاؤه جميع المحامد كما توهم فينبغى تعلق الظرف بمضمون الجملة كأنه
قيل أصف الله تعالى بمالكية كل وصف جميل أو جنسه أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به
لاجل افضاله أو بالمبتدا والمعنى حينئذ أصفه تعالى بمالكية كل وصف جميل أو جنسه لاجل
افضاله أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به بمعنى أن كل وصف جميل أو جنس ذلك لاجل
الافضال أصفه تعالى بمالكيته أو استحقاقه او الاختصاص به ولا اشكال فى صحة ذلك وحسنه
(قوله وآله) يحتمل ان اقتصاره على الآل لان اصحاب الصلاة عليهم بالنص بخلاف

استحبابها على الصحب فانه بطريق الالحاق بالآل (فان قيل) مجرد هذا لا يسوغ الاقتصار حيث سلم صحة الالحاق لان القياس من الادلة الشرعية قلنا يحتمل انه لا يسلمها وفاقا لمن قصر الاستصحاب على مورد النص ويحتمل أنه اكتفى بالصلاة على الصحب لفظا ورأى انه الاتطلب خطا أيضا ويحتمل انه أراد بالآل كل تقى كما قيل به وان فسره فى كلام المصنف بما سيأتى ان شاء الله تعالى (قوله هذا) أقول يجوز ان تكون الاشارة الى ما فى الذهن ويجوز أن تكون الى ما فى الخارج وفى كل منهما اشكال بسطت الكلام فى بيانه والجواب عنه فى شرح شرح الورقات للشارح (قوله اشتدت اليه) أقول عبر فى شرح منهاج الفقه بقوله دعت اليه ووجه ذلك ان شروح المنهاج السابقة على شرحه أكثر واجل وأفيد من شروح هذا الكتاب فحاجته الى شرحه دون حاجة جمع الجوامع الى شرحه (قوله يحل الفاظه ويبين مراده) كذا فى شرح المنهاج أيضا وقال فيه شيخنا الشهاب ما نصه وحل الالفاظ فك التراكيب ببيان الفاعل والمفعول ومرجع الضمير ونحو ذلك وفى العبارة استعارة بالكناية وترشيح وقوله ويبين مراده من عطف العام على الخاص اه (وأقول) اما بيان الاستعارة بالكناية فى العبارة أى قوله يحل الفاظه فهو انه شبهت الفاظ الكتاب بعد ايضاح دلالتها على المعنى وذكر ما تحتاج اليه فيه بشئ كان معقودا على المطلوب ازيل عقده عنه وتوصل بذلك اليه فعلى طريق صاحب التلخيص تكون الاستعارة هى التشبيه المضمر فى النفس ولم يصرح بشئ من اركانه سوى المشبه كما هو الواجب فيها ويكون اثبات الحل الذى هو من خواص المشبه به هو قرينة الاستعارة وعلى طريق صاحب المفتاح تجعل الالفاظ استعارة بالكناية عن ذلك الشئ وتجعل نسبة الحل اليها قرينة الاستعارة وبهذا يظهر انه لا ترشيح هنا لان اعتبار الترشيح انما يكون بعد تمام الاستعارة فلا تعد قرينة المكنية ترشيحا فقول الشيخ وترشيح فيه نظر هذا والاقرب جعل ذلك من الاستعارة التبعية بان شبه تبيين معانى الالفاظ بازالة العقد عن الشئ المعقود على المطلوب ووجه الشبه اظهار المطلوب ثم استعير للتبيين لفظ الحل ثم اشتق منه الفعل فتكون الاستعارة فى المصدر أصلية وفى الفعل تبعية وقرينتها تعلق الفعل بالالفاظ ويجوز أن يطلق لفظ الحل على التبيين لا باعتبار التشبيه بل باعتبار أنه لازم للحل فيكون مجازا مرسلا وقد صرحوا بأنه لا امتناع فى أن يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد استعارة ومجازا مرسلا باعتبار العلاقتين وأما قوله من عطف العام على الخاص فقد يقال عليه بل بينهما عموم وخصوص من وجه لان حل التركيب قد لا يتبين بمجرده المراد وبيان المراد قد يكون بدون حل التركيب كأن يقتصر على نحو والمراد كذا (قوله ويحقق مسائله) أقول التحقيق فسر تارة بمعنى اثبات المسائل بادلتها وأخرى بمعنى بيان حقيقة الشئ على الوجه الحق وكلا المعنيين محتمل ههنا أى فى الجملة والا فبعض المسائل لم يستدل عليها وبعضها لم يزد فى بيانه على ما دلت عليه عبارة المصنف واعلم ان المسئلة تطلق تارة بمعنى النسبة التامة فى القضية أى الوقوع أو اللاوقوع وأخرى بمعنى مجموع القضية فان أريد الاول فظاهر أو الثانى قدر مضاف أى أحكام مسائله (قوله ويحرر دلائله) أقول فيه أمور الاول ان التحرير فسر بالتقويم وبتخليص العبارة وتجريدها عما لا يتعلق بالادلة والثانى ان جمع دليل على دلائل غير مقيس وسيأتى الكلام

على ذلك بتمامه عند قول المصنف دلائل الفقه الاجمالية والثالث انه يحتمل انه أراد بتحرير
دلائله تحرير دلائله الواقعة فيه وهي قليلة كما أشار اليه المصنف في آخر الكتاب بقوله وربما
ذكرنا الادلة في بعض الاسامي ويحتمل انه أراد به التذكرة أدلة مسائله محررة أو أعم من
تحرير الادلة الواقعة فيه ومن ذكره أدلة بقية مسائله محررة (قوله مسهل للمبتدئين)
أقول قد يستشكل ذلك مع صعوبة كثير منه على كثير من العلماء فضلا عن المبتدئين الآن
ويجاب بأن المراد سهولته بالنسبة لاقرانه من الكتب الموضوعة لكثرة الجمع واختصار
اللفظ بحسب الامكان لمزيد تحريره بالنسبة اليها الان الازيد تحريرا أقرب الى الفهم أو بالنسبة
لبعض الوجوه كحسن ترتيبه وعدم انتشاره أو بالنسبة لبعضه دون جميعه أو بالنسبة
لبعض المبتدئين في الجملة وفيهما نظر اذ أكثر الكتب أو جميعها كذلك أو بانه قال ذلك
هضما لنفسه ولا يخفى بعده وعدم مناسبته للسياق (قوله محسن للناظرين) أقول قيد
بالناظرين للترغيب اذ الشيء قد يحسن في نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم أو به ما يمنع
ظهور حسنه لهم مما لا ينافي حسنه في الواقع (قوله اذ المراد به ايجاد الحمد لا الاخبار
بانه سيوجد وقوله وأتى بنون العظمة لاظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله
للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث) اعترضهما الكوراني اعتراضا لا منشأ
له الا مزيد السهو وفساد التصور مع ايراده بعبارات ضعيفة ركيكة تمجها الاسماع وتنفر عنها
الطباع واعترض الثاني الكمال أيضا اعتراضا لا منشأ له الا التعصب الفاسد والتحامل الكاسد
فأما الكوراني فقال ما نصه الاشكال الثالث عدل أي المصنف عن همزة المتكلم وأتى بالنون
مع انه في مقام العجز والاستقصار فالمناسب الانفراد عن الغير ليكون أقرب الى المقصود
والجواب انما عدل الى نون الجمع لنكتة سرية وهي أنا لما قدمنا انه أوقع الحمد في مقابلة تلك النعم
الفائتة الحصر أدرج نفسه في جماعة الحامدين من الملائكة والانس والجن وكل من يتأتى منه
الحمد وان من شيء الا يسبح بحمده ليكون أبلغ في المرام وأقضى لحق المقام فكأنه قال يا من
هذا شأنه نحمدك كما حمدك سائر الحامدين بكل محامدك أي بكل أوصافك الجميلة وان لم نحط بها
علما وهذا نهاية درك العارف في مقام الحمد فظهر لك من هذا التحقيق أن ما قيل انما أتى بنون
العظمة لاظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما
بنعمة ربك فحدث مما لا يلتفت اليه وليس له معنى صحيح مع قطع النظر عن هذا المقام وما قيل من
ان المراد بقوله نحمدك ايجاد الحمد لا ما سيوجد أسقط من ذلك اذ الايجاد فعل الله لا فعل الحامد
اذ الآتي بالفعل غير الموجد كما تظهر بداهته في الزنا والقتل وقوله لا ما سيوجد مما لا معنى له
اذ المضارع اما حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فلا اشكال في نحمدك أو هو مشترك بينهما
اذ لم يذهب أحد الى العكس ولا يشك أحد في ان القائل اذا قال في مقام الحمد نحمدك لم يرد انى
الآن أشتغل بحمدك ولكن سأفعل وأمثال هذه الاشياء الواهية لا ينبغي لنا أن نتعرض لها
ولكن تحقيق معنى الحمد لما كان من المطالب السنية والمهمات الدينية كان بذل الجهد فيه
من الواجبات التي لا يستغنى عنها وقد ذكروا أمورا أخر لا مساس لها بالمقام ولا هي معان
صحيحة أيضا عدلنا عنها مخافة التطويل وقد أبانت الشجرة عن الثمرة والله أعلم اهـ ما زخرفه من

مسهل للمبتدئين محسن
للناظرين نفع الله به آمين
قال المصنف رحمه الله تعالى
(بسم الله الرحمن الرحيم
نحمدك اللهم) أي نصفك
بجميع صفاتك بالثناء اذ
الحمد كما قال الزمخشري في
الفائق الوصف بالجميل وكل
من صفاته تعالى جميل
ورعاية جميعها أبلغ في
التعظيم المراد بما ذكر اذ المراد
به ايجاد الحمد لا الاخبار
بانه سيوجد وكذا قوله
نصلي ونضرع المراد به
ايجاد الصلاة والضراعة
لا الاخبار بأنهما سيوجدان
وأتى بنون العظمة لاظهار
ملزومها الذي هو نعمة من
تعظيم الله له بتأهيله للعلم
امتثالا لقوله تعالى وأما
بنعمة ربك فحدث وقال
ما تقدم دون أحمد الله
الاخصر منه للتلذذ
بخطاب الله وندائه

الهذيان وعقه من واضح البهتان مما لا يعمّر له الا البوار ولا يلحق به الا دوام الدمار عند أولى الابصار فاما ماقرر به توجيه العدول ففيه من الانظار ما لا يخفى استقرابه على ذوى الاعتبار وان كان أصل التوجيه مسروقا لكنه تصرف فيه ولم يحسن تصرفه بل أذهب رونقه وأتلفه مع ان فيه ما فيه مما سيظهر من الكلام على ما سيأتى عن الكمال واما قوله فظهر لك من هذا التحقيق ان ما قيل الى قوله مما لا يلتفت اليه الخ فهو غلط واضح وخطأ قبيح فاضح وذلك لان المراد بالتحقيق المشار اليه ما زعمه من أن النون فى نحمدك نون الجمع وما ذكره نكتة لذلك بقوله والجواب الخ ولا يخفى على من عنده أدنى عقل أن مجرد هذا لا يقتضى رد ما سواه وأنه مما لا يلتفت اليه لان غاية ذلك حمل الكلام على معنى يحتمله وبيان نكتة لذلك المعنى وذلك لا يدل على بطلان حمله على غير ذلك المعنى من المعانى المحتملة أيضا مع بيان نكتة لذلك الغير ولا على أنه مما لا يلتفت اليه الا عند من انطمست بصيرته وخمدت سريرته ولو صح ذلك لزم من حمل الكلام على أى معنى بطلان غير ذلك المعنى من المعانى وامتناع تجويز حمله على المعانى المتعددة وذلك باطل باجماع العقلاء لا يقال منشأ ظهور ما ذكر حصر النون فى نون الجمع كما ذكره بقوله انما عدل الخ لانا نقول اما أولا فالحصر غير متعلق بكون النون للجمع بل بكون العدول اليها لما ذكر وبينهما بون بائن وأما ثانيا فلو فرض انه متعلق بذلك لكنه مجرد دعوى باطلة لم يأت لها بشئ من الآيات فكيف يصح له ان يفرع عليها ما زعمه وافتراه من عدم الالتفات على انه لو صح ذلك لزم بطلان غير النكتة التى ذكرها من النكات مع اشتهار نكات نون الجمع عند الثقات واما قوله وليس له معنى صحيح فهو ادعاء باطل لا يخفى بطلانه على عاقل ولعمر الله ان التشنيع على أئمة التحقيق بمجرد الدعاوى لا يصدر الا عن مختبل قبيح وان ما ذكره وابتكره المحقق الحلى مما لا يمترى فى صحته من رزق أدنى عقل صحيح فان حمل النون على العظمة لقصد اظهار تعظيم الله اياه بتأهيله للعلم للتحدث بنعمة الله المأمور به أمر يحتمله اللفظ قطعا فان العظمة من معانيها كما نصوا عليه فلا مانع من حملها عليها اذ حمل اللفظ على ما هو من معانيه مما لا يمكن منعه والمعنى قد يجعل وسيلة الى ملزومه كما لا يسع عاقلا انكاره فصح ارادة الملزوم هنا لافادة التحدث المأمور به مع ما فيه من غاية المناسبة للمقام فان مقام التأهل للتأليف والشروع فيه لا يرتاب عاقل فى أنه مقام عظمة عظيمة وجلالة كريمة وأنه دال على عظمة المؤلف وتعظيمه ففى اتيانه حينئذ بما يدل على عظمته وتعظيمه للتحدث بنعمة الله المأمور به غاية الانتظام والمناسبة للمقام فقد اتضح أن ما ذكره المحقق له معنى صحيح مع قطع النظر عن المقام لان حاصله ان اللفظ استعمل فى معناه مرادا منه ملزوم معناه لحصول القيام بهذا الامر المطلوب وهذا مما لا يرتاب عاقل فى صحته واتضح أن فيه غاية المناسبة للمقام كما تقرر وعند ذلك يظهر كل الظهور بطلان ما هول به الكورانى وأنه من الخطأ الصريح والافتراء القبيح الذى لا يلتفت اليه ولا يعول عند عاقل عليه ولولا غلبة ضعف الحال وغلبة العامية على الطلبة كان الواجب علينا الاعراض عن هذه المهملات وعدم الالتفات الى هذه المجازفات وأما قوله وما قيل من ان المراد بقوله نحمدك ايجاد الحمد لا ما سيوجد أسفل من ذلك فهو كما ترى قد ضم فيه الى بطلان ما ادعاه وفساد ما افتراه كما يتبين لك من الكلام على احتجاجه ركاكة لفظه ومسخ محكيه وتحريفه

فان قوله لاماسيوجد ليس هو لفظ المحقق الحلى ولا هو مطابق له فى المعنى للفرق الواضح والتباين الظاهر اللائح بين قوله لاماسيوجد وقوله لا الاخبار بأنه سيوجد وكأنه لم يفرق بينهما وهذا وان كان من المصائب لا يستبعد لانه قياس مايقع منه من العظائم مع انه يحتمل ان فى النسخة الواقعة لى سقما وأما قوله فى الاحتجاج لهذه الدعوى الفاسدة اذ الايجاد فعل الله تعالى لا فعل الحامد فهو من الفساد والجزاف بمكان وذلك لانه ان بناه على ما فهمه أن المحقق أراد بالايجاد الخلق فهو فهم باطل لا يفهمه عاقل عن أقل العوام فضلا عن الجزم بنسبته الى مثل هذا الامام وانما أراد بالايجاد مقابل الاخبار وهو ما يعبرون عنه بالانشاء ولهذا قابله بقوله لا الاخبار بانه سيوجد وان بناه على أن التعبير بالايجاد يوهم معنى الخلق فهذا التوهم بمنزلة العدم فانه لا يكاد يخطر ببال اذ كل موحد موقن بانه من المحال مع ان ذلك لا ينتج له ما ادعاه من الفساد والازم الحكم بالفساد على كل تعبير موهم ولا يقول به مسلم وقد اشتهر ان المناقشة فى الالفاظ ليست من دأب المحصلين ثم ليت شعرى أى فرق بين الايجاد الذى عبر به الحلى والانشاء الذى أطبقوا على التعبير به هنا وقد قال استاذ المسلمين المولى سعد الدين فى شرح خطبة الشمسية والابداع ايجاد الشئ غير مسبوق بمادة ولا زمان وكذا الانشاء اه وفسر بعضهم قوله ايجاد الشئ بقوله أى اخراج الشئ من العدم الى الوجود اه فان امتنع التعبير هنا بالايجاد فليمتنع التعبير بالانشاء أيضا والا فما الذى حظر تعبير الحلى بالايجاد وأباح اطباقهم على التعبير بالانشاء مع استوائهما فى اطلاقهما بالمعنى المحذور واطلاقهما بالمعنى غير المحذور وقوله وأما قوله لاماسيوجد فلا معنى له اذ المضارع اما حقيقة فى الحال مجاز فى الاستقبال فلا اشكال فى صحة ذلك فهو كلام يلوح عليه أثر الفساد ويظهر من خلاله انه مانشأ الا من عدم فهم المراد كما لا يخفى عليك بعد احاطتك بمعنى كلام المحقق فاعلم أن حمدك لو كان اخبارا فاما أن يراد به الاخبار عن الحمد فى الحال أو فى الاستقبال لا جائز أن يراد الاول لان الاخبار عن الحمد فى الحال يستدعى حصول الحمد فى الحال والحمد فى الحال انما يحصل به ضرورة انه ليس فى حال النطق به حمد حاصل بغيره اذ الحمد لفظى اذ الكلام فيه ويستحيل حال النطق أن يوجد نطق بغيره وحينئذ يمتنع كونه اخبارا عن الحمد فى الحال لان الاخبار عن الحمد فى الحال حكاية لحمد واقع فى الحال والحكاية لابد أن تكون غير المحكى بالذات ولا يكفى التغاير الاعتبارى وقد قال فى المطول ان أريد الخبرى لابد أن يكون المدلول له تحقق بغير هذا اللفظ وأنت تحكيه بخلاف الانشائى ويجعل ذلك مدار الفرق بين الخبر والانشاء فتعين ارادة الثانى فلهذا اقتصر المحقق فى نفى ارادة الاخبار على نفى الاخبار بوجوده فى المستقبل ولم يتعرض لنفى الاخبار بوجوده فى الحال لعدم صحته فلا حاجة الى نفيه (فان قلت) لا حاجة فى كونه اخبارا الى تحقق حمد آخر لانه يصح أن يكون اخبارا عن الحمد الحاصل من ذلك الاخبار كما اذا قيل أتكلم مخبرا بما يحصل من ذلك الكلام فاللفظ من حيث انه دال على نسبة خبريه مطابق لما يحصل به من حيث هو فيحتاج الى نفى الاخبار بوجوده فى الحال (قلت) قال شيخنا الشريف ان فى صحة ذلك نظرا وتاملا فان الخبر حكاية أمر واقع والحكاية لابد أن تكون غير المحكى بالذات ولا يمكن ان يحكى الشئ عن نفسه بتغاير اعتبارى بداهة وقد فصل التحرير الدوانى ذلك فى رسالته دفع التناقض المشهور اه واذا علمت ذلك فقول الكور الى ماء لا معنى

له باطل قطعا بل له معنى صحيح قطعا وذلك ان العلماء جوزوا فى نحو نحمدك أن يكون اخبارا
وأن يكون انشاء بل رجح السيد الاخبارية بانها الاصل كما هو مبين فى محله وخالفهم المحقق
ومنع الاخبارية احتاج الى نفيها ولما استغنى عن نفى الاخبارية فى الحال لعدم امكانها
عنده وعند غيره كما تبين لم يتعرض له واقتصر على التعرض لنفى الاخبارية فى الاستقبال وهذا
فى غاية الحسن والصحة والظهور عند من له أدنى مسكة فدعوى المذكور انى انه مما لا معنى له
دعوى باطلة لامنشأ لها الا التهور وفساد التصور وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وقوله
اذا المضارع الى قوله فلا اشكال ان أراد بنفى الاشكال انه لما كان حقيقة فى الحال فقط كان
لا يحتمل الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه فنقول اما أولا فعدم الحاجة الى نفيه لا ينتج أنه لا معنى له
فدليله لا يثبت مدعاه وافتراه على هذا التقرير وأما ثانيا فدعوى عدم الحاجة اليه باطلة
لان من أجاز الاخبارية مراده الاخبارية فى المستقبل وان كان مجازا على ذلك القول
لا فى الحال أيضا لما تقدم من امتناعها فالشارح حيث خالف فى الاخبارية كان به حاجة أى
حاجة الى نفى الاخبارية فى المستقبل لانها مدعى الخصم وكذا ان أراد انه لما كان حقيقة فى
الحال لم تصح ارادة الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه لان الصحة على وجه التجوز مما لا يمكن
انكاره بل تتعين ارادته وارتكابه عند من أجاز الاخبارية بناء على ذلك القول وان أراد
شيأ آخر فليصوره لنتكلم عليه ولا يجد شيأ يصح أن يصوره وأما قوله أو هو مشترك ولا يذهب
أحد الى قوله لم يرد أنى الآن أشتغل بحمدك ولكن سأفعله فمعناه انه لم يرد الاخبار بانى
الآن اشتغل به ولكن يريد الاخبار بانى سأفعله فلا يصح قول المحقق الحلى لا الاخبار بأنه
سيوجد بل يتعين ارادة الاخبار بأنه سيوجد هذا مقصوده كما هو ظاهر من عبارته وحاصله
انه اذا كان مشتركا بين الحال والاستقبال يتعين أن يكون المراد الاخبارية بانه يحمد فى
المستقبل وأنت خبير بان هذا كلام فى غاية الفساد لا صحة له بوجه ولا اعتداد بل هو
ككلام المبرسم غير منظوم وكهذيان المحموم ليس له مفهوم وذلك لانه ان أراد بتعين ارادة
الاخبار بالحمد فى المستقبل انه يمتنع ارادة الاخبار بالحمد فى الحال فهذا لا يرد على المحقق
لانه ليس مدعاه أن المراد الاخبار بالحمد فى الحال بل مدعاه أن المراد انشاء الحمد كما هو صريح
قوله اذ المراد ايجاد الحمد وكأنه غفل عنه أو عن مغايرة انشاء الحمد للاخبار به مع ظهورها
او توهم أن المراد بايجاد الحمد ما يلزم الاخبار به وكل ذلك مما يتعجب منه وان أراد بتعين ذلك
أنه يمتنع الانشاء فهو جزاف قبيح لا يصدر مثله عن عاقل ولا يعبأ به فاضل كيف وقد اجمعوا
على صحة الانشاء وانما اختلفوا فى صحة الاخبار كما أشرنا اليه فمنع ما أجمعوا على صحته وقام عليها
البرهان هذيان غنى عن البيان وان أراد شيأ آخر فليصوره لنرى فساده وأما قوله اذ لم يذهب
أحد الى العكس أى الى أنه حقيقة فى الاستقبال مجاز فى الحال فهو من قبيح القصور فان
الذهاب الى العكس مشهور حتى انه مذكور فى شرح تصريف الزنجانى للمولى التفتازانى
قال ما نصه قيل ان المضارع موضوع للحال واستعماله فى المستقبل مجاز وقيل بالعكس والصحيح
مشترك بينهما انتهى فبطل ما أشار اليه بناءه على هذا النفى الذى لا مستند له الا الجزاف وقد بان
بما لا مزيد عليه لعاقل ان هذا الرجل لم يأت فى هذه المباحث بطائل وانه لم يزد فيها على ضمه الى

غلطه الفاحش فيها الا التشنيع الباطل الذى هو به حقيق وبعواره خليق وان قوله وأمثال هذه الاشياء الواقعية الخ من البهتان الواضح المبنى على الغلط الفاحش والغلط الفاضح وانه لم يدع فيما تبجح به من هذا الكلام حول تحقيق معنى الحمد ولا بذل النصح الواجب بل لم يرده الى التشنيع بالاباطيل والاوهام وان قوله وقد أثبات الشجرة عن الثمرة كلمة حق أريد بها باطل اذ قد بان لكل من حفظ الله قلبه عن العمى ان أصلها ثابت وفرعها فى السما

وكم من عائب قولا صحيحا • وآفته من الفهم السقيم

والله يحق الحق ويبطل الباطل هو وأما الكمال فقال واعلم أن جعل النون هنا للعظمة مع توجيهه بما ذكر لا يخلو عن تكلف اذ لا يخفى أن مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه من عبده مقام التلبس ظاهرا وباطنا بالذلة والخضوع وليس مقام تعرض لعظمة العبد والظاهر ان الذى حمل الشارح على جعل النون للعظمة استبعاد كونها فى تضرع للمتكلم ومن معه ويمكن أن يقال أتى بنون المتكلم ومن معه تواضعا لان فيما تنبئ عنه النون من اسناد الفعل اليه مع غيره اشارة الى احتقاره نفسه عن الاستقلال بالقيام بحق الحمد والصلاة والضراعة فأوقع لذلك الحمد على لسانه وألسنة الحامدين على النعم والصلاة والضراعة على لسانه وألسنة المصلين والضارعين أو ليكون حمده وصلاته وضراعته أبلغ اذ انشاء الثناء على ألسنة متعددة أبلغ من انشائه على لسان واحد من تلك الالسنة وكذا انشاء الصلاة والضراعة الخ (وأقول) اما مازعمه من التكلف فى الجعل المذكور فهو ممنوع منعا لا يخفى معه لمتامل سلم من بلية العصبية وأما ما احتج به على ذلك الزعم من قوله اذ لا يخفى الخ فمما يقطع بدفعه ان التلبس ظاهرا وباطنا بالذلة والخضوع بعد تسليم ان مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه ليس الا مقام ذلك التلبس أى المزيد منه والاحق بالعبد أن يكون فى كل مقام وحال متلبسا بذلك لا ينافى اظهار تعظيم الله له بتأهيله للعلم أى الاعلام بذلك والدلالة عليه لغرض التحدث بالنعمة وانما ينافى التعاظم أى التصور بصورة العظيم وهذا غير لازم لذلك الاظهار للقطع بان عبد السلطان مثلا قد يتصف بين يديه بغاية الذلة والخضوع خصوصا فى مقام تبكيته اياه على ذنب وفى ذلك الحال يخبر الحاضرين بما أسداه اليه السلطان من تعظيمه وتقديمه على غيره وأمر أهل دولته بتعظيمه وتقديمه على غيره وتخصيصه بالمناصب الجليلة والعطايا الجزيلة وتنفيذ أوامره الى غير ذلك بل كل عاقل يقطع بانه عليه الصلاة والسلام لم ينفك فى زمن من أزمنته ولا فى حال من أحواله عن التلبس ظاهرا وباطنا بغاية الادب والخضوع بين يدى الحق سبحانه وتعالى مع انه مأمور بالتحدث بالنعمة ومع كثرة ما صدر منه من التحدث بها ومن نحو قوله انا النبى لا كذب أنا ابن عبد المطلب أنا النبى الامى الصادق الزكى أنا أبو القاسم الله يعطى وأنا أقسم أنا أكثر الانبياء تبعا يوم القيامة أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر وبيدى لواء الحمد ولا فخر وما من نبى يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائى أنا قائد المرسلين ولا فخر وأنا خاتم النبيين ولا فخر وأنا أول شافع ومشفع ولا فخر فهل تضمنت هذه الاقوال الا اظهار غاية تعظيم الله له وهل يمكن مؤمنا أن يجوز أنه عليه أفضل الصلاة والسلام حين صدور تلك الاقوال والتحدث بتلك النعم الجليلة لم يكن على غاية الادب والخضوع بين يدى الحق

سبحانه وتعالى أوان فيها أدنى منافاة لغاية الادب والخضوع وكان الحال اشتبه على الكمال
فظن ان اظهار التعظيم هو التعاظم أو انه يستلزمه وكلاهما ليس بصحيح فتفطن لذلك * وأما
قوله والظاهر الخ فاعلم انه لا شبهة لمن ألهم رشده فى ان المتبادر من مثل هذه الصيغ فى مثل هذا
المقام ليس الا ارادة المتكلم وحده ويؤيد ذلك هنا بل يعينه ان قوله نصلى لا يجوز أن يكون
اخبارا معنى ولهذا اخطؤا من جعل جملة الصلاة خبرا معنى قياسا على الحمد بأن الاخبار بثبوت
الحمد حمد بخلاف الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فتعين أن يكون انشاء معنى كما درج
عليه الجمهور ولا يتصور أن يكون هذا اللفظ الصادر من المصنف للانشاء منه ومن غيره لاستحالة
أن يكون أحد منشئا بلفظه عن غيره أو منشئا بلفظ غيره نعم قد يدعى ذلك على سبيل التخييل
والايهام فيقال أتى بالمضارع الصالح للجماعة لايهام تشاركه مع غيره فى الانشاء للغرض
المذكور أما على سبيل الحقيقة فلا يدعيه عاقل وكذا يقال فى نضرع فتعين أن المصنف انما
أراد بهما نفسه فقط وهذا ظاهر ان لم يكن قاطعا فى ان نحمد كذلك ليتوافق السياق وصح
ما قاله الشارح المحقق بل تعين فقول الكمال فأوقع لذلك الحمد على لسانه وألسنة الحامدين الخ
ان أراد على سبيل الحقيقة لم يصح قطعا أو على سبيل التخييل والايهام فهذا لا يخرج عن ارادة
المصنف على الحقيقة نفسه بهذه الافعال بل ظهر مما تقرر انه لا حاجة فى الاستدلال على أن
المصنف أراد نفسه فقط بقوله نحمدك الى تعين ذلك فى نصلى ونضرع لان نحمدك انشاء وقد
تبين امتناع انشاء أحد بلفظ غيره على سبيل الحقيقة بل لو كان اخبارا تعين أن المصنف أراد به
نفسه فقط لان المقصود به الحمد اللازم له ولا يتصور وجود حمد لازم للاخبار من غير المخبر على
وجه الحقيقة كما لا يخفى (فان قلت) التشارك على وجه التخييل والايهام ينافى الدلالة على اظهار
التعظيم (قلت) اما أولا فالتشارك المذكور خلاف الظاهر المتبادر من عبارة المصنف فلا تحمل
عليه بل لا شبهة فى أن الشارح لم يحمل على ذلك فلا اشكال عليه واما ثانيا فلا نسلم المنافاة
المذكورة فعليك بالتأمل الصادق ولا تهولنك تلك التهويلات فقد اتضح لك انها تلفيقات
ومن هنا يظهر فساد توجيه الكورانى السابق وان تبجح بتسميته تحقيقا والله أعلم (قوله وعدل
عن الحمد لله الى قوله لانه ثناء بجميع الصفات برعاية الابلغية) اعترضه الكمال بعد ما شرحه
فقال ولك أن تقول قد مر آنفا ان الثناء كما يكون بالجملة الانشائية يكون أيضا بالجملة الخبرية
وحينئذ فمعنى الجملة الاسمية الخبرية هنا الثناء على الله تعالى بأن كل حمد مستحق له أو مختص به
الى آخر كلامه (وأقول) اعلم وفقنا الله واياك للصواب أن المراد بالجميل فى هذا المقام وهو الذى
يكون الوصف به حمدا كل ما يستحسن ولو فى زعم الحامد أو المحمود فقط كما بينه شيخنا الشريف
واستدل له فى رسالته فى الحمد على أبلغ وجه وحينئذ يندرج فيه أمور منها كونه مستحقا مثلا
للحمد أى أو مالكا مثلا للحمد أى لكل وصف جميل ومنها كونه موصوفا بالجميل أى منسوبا
اليه الجميل ومنها نفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم ومنها المجموع المركب من هذه الثلاثة
أو من اثنين منها وهو ثلاثة أقسام الاول مجموع كونه مستحقا للحمد وكونه موصوفا بالجميل
والثانى مجموع كونه مستحقا للحمد ونفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم والثالث مجموع
كونه موصوفا بالجميل ونفس الصفة المذكورة فان كل واحد من هذه الاقسام السبعة مما

يستحق وبعد الوصف به حمدا ولا نزاع لأحد في ذلك وانه اذا كان الحمد هو الوصف بالجميل أى
نسبة الجميل اليه كما تقدم في كلام الشارح كان قول المصنف حمدا لك معناه نسبة لك بالجميل
فيندرج في منطوقه الوصف بكل واحد من الاقسام السبعة السابقة بالطريق الذى بينه
الشارح بخلاف قوله الحمد لله فان منطوقه ليس الا الوصف بكونه مستحقا للحمد الذى هو
الوصف بالجميل ويدل بالالتزام على الاتصاف بنفس الجميل ضرورة أن استحقاق الوصف بالجميل
فرع الاتصاف بالجميل فنسبة استحقاق الوصف بالجميل اليه مستلزمة لنسبة نفس الجميل اليه وأما
بقية الاقسام فلا دلالة عليها لا منطوقا ولا التزاما اما منطوقا فواضح وأما التزاما فلظهور امكان
تحقق وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل مع انتفاء نفس وصفه بالجميل بان لا ينسب أحد اليه
الجميل اذ لا يلزم من استحقاق الشئ حصوله وتحققه ألا ترى الى أنه يجوز أن ينسب زيد الكريم
العالم الى استحقاقه الوصف بالكرم والعلم مع انتفاء وصفه من أحد بواحد منهما وحيث أمكن
الانفكاك بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل وبين وصفه بنفس الجميل أمكن الانفكاك
بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل وبين كل مجموع مركب من نفس وصفه بالجميل أعنى كل
مجموع يكون وصفه بالجميل جزأ منه وهو أربعة أقسام كما علم مما مر ضرورة أن امكان انفكاك
الجزء يستلزم امكان انفكاك الكل لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فقد بان لك بيانا ظاهرا ان
ما ادعاه الشارح من كون الجملة الفعلية أبلغ من الجملة الاسمية من المبالغة أى أزيد في المعنى كما
يدل عليه تقريره دلالة واضحة مما لا يحتمل منازعة فيه ولا توقفا من عاقل أحسن التأمل (فان
قلت) لكن من مرجحات الاسمية افادتها الدوام (قلت) ممنوع لان الفعلية أيضا تفيد الدوام
بالطريق الذى أفادت به كون الثناء بجميع الصفات اذ كما تفيد تلك الطريق كون الثناء
بجميع الصفات تفيد كونه على الدوام كما هو ظاهر لا خفاء فيه (فان قلت) لكن افادة الاسمية ذلك
بالوضع (قلت) ممنوع كما يعلم من قول الشيخ عبد القاهر لا دلالة لزيد منطلق على أكثر من ثبوت
الانطلاق لزيد وما قيل على ذلك فراجعه من محله ولو سلم لم ينافى المدعى وذلك لان المدعى انما
أزيد معنى وذلك حاصل وان كان بدلالة المقام وأما كونه أبلغ من البلاغة أى أتم بلاغة فهذا
يختلف باختلاف المقامات فان اقتضى المقام مضمونها كانت أبلغ بهذا المعنى أيضا كما هو
المناسب هنا لان المقام مقام شكر على الانعامات الكثيرة العظيمة فيناسبه نسبة جميع
الاوصاف الجميلة وان اقتضى المقام مضمون الاسمية كانت أبلغ بهذا المعنى فثبت ان الفعلية
أبلغ من المبالغة أى أزيد معنى مطلقا بالطريق الذى بينه الشارح وكذا من البلاغة ان اقتضى
المقام مضمونها كما في مقام حمد المصنف وعلى هذا فالابلغية هنا من البلاغة أيضا (لا يقال) هذا
الذى حققت به أبلغية الفعلية صحيح في نفسه لكنه لا يصلح توجيها لكلام الشارح لاعتباره في
الجميل كونه صفة لله تعالى بدليل قوله وكل من صفاته تعالى جميل الخ وهذه الاقسام السبعة
المذكورة ليس منها ما هو صفة لله تعالى الا القسم الثالث الذى هو نفس الصفة الحقيقية فلا
يفيد كلامه شمول الفعلية بجميع تلك الاقسام السبعة دون الاسمية حتى تترجح الفعلية عليها
بذلك الاعتبار (لانا نقول) هذا انما يرد لو اعتبر الشارح كون الجميل صفة لله تعالى حقيقية وهو
ممنوع بل انما اعتبر كونه صفة لله تعالى أعم من كونها حقيقية أو اعتبارية كما يصرح به قوله

وهذا بواحدة منها اذ تلك الواحدة هي مالكية الحمد أو استحقاقه وهي اعتبارية قطعا فالمراد
بالصفات في قوله وكل من صفاته تعالى جميل كل ما يصح أن يوصف به وينسب اليه وان كان
اعتباريا وبجميع تلك الاقسام السبعة كذلك كما هو ظاهر واذا علمت ذلك اتضح لك اتضاحا
لاخفاء معه ان قول المحشي فمعنى الجملة الاسمية الخبرية هذا الثناء على الله تعالى بان كل حمد
مستحق له أو مختص به مما لا يسمن ولا يغني من جوع وذلك لانا نقول له سلمنا لك ان معناها ذلك
لكن هذا المعنى ليس ثناء بكل جميل كما هو في أعلى درجات الوضوح مما بيناه فهذا لا يفيد لك شيأ
فيما قصدته بهذا الكلام من رد ترجيح الشارح الجملة الفعلية بكونها ثناء بكل جميل بخلاف
الاسمية وكان منشأ هذا الكلام منه الغفلة عن أن المحمود به في الاسمية المطابقي ليس الا
استحقاق كل حمد أي وصف بجميل أو الاختصاص به والالتزامي ليس الا الاتصاف بنفس
الجميل وان ذلك مخرج لبقية أقسام المحمود به المبينة فيما سبق وغير متناول لشئ منها لا مطابقة
ولا التزاما كما سبق ايضاحه وقصر النظر على الحمد الذي هو متعلق المحمود به ههنا وظنه ان
عموم متعلق المحمود به يستلزم عموم المحمود به أو ان ذلك المتعلق هو المحمود به ههنا ذلك خطأ واضح
مما قررناه فتأمل ولا تغفل وبذلك يعلم أيضا ان استدلاله بقوله كما يدل عليه لام التعريف في
الحمد ولام الجر في لله لا يفيد شيأ في مدعاه لان المحمود به على ما تقيده الجملة بواسطة اللامين
المذكورين ليس الا بعض افراد المحمود به الذي لا يستلزم الباقي كما بيناه ووضحناه بما لا مزيد
عليه للمتأمل (لا يقال) بل يستلزم الباقي لانه لا يخرج عنه مطابقة واستلزاما الا نفس وصفه
بالجميل والمجموع المركب منه أي الذي هذا جزء منه لكن نفس وصفه بالجميل ليس جميلا
الا باعتبار ما يدل عليه من اتصافه بالجميل وليس جميلا في نفسه فلا يكون الوصف به حمدا الا بذلك
الاعتبار فالثناء به راجع الى الثناء بنفس الاتصاف بالجميل والاسمية تفيده لك لزوما كما تبين (لانا
نقول) لا نسلم ذلك بل نفس وصفه بالجميل مما يستحسن مع قطع النظر عما دل عليه فهو جميل في
نفسه ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يمنع تعدد الجميل المستلزم لتعدد المحمود به غاية الامر ان جميلية
أحدهما باعتبار دلالته على الآخر وذلك لا يمنع كونه جميلا وان الحمد الحاصل بأحدهما غير
الحمد الحاصل بالآخر ويعلم أيضا ان قوله ولو سلم ان الجملة انشائية وانها ثناء بصفة واحدة فهي
صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته انما الاشتباه نشأ من الغفلة عما قررناه ووضحناه بما
لا مزيد عليه وان قوله في بيانه لان كل حمد معناه لان كل ثناء بجميل الخ من باب اشتباه المحمود
به بمتعلقه أو من باب توهم ان عموم متعلق المحمود به يقتضي عموم المحمود به وقد تبين لك بطلان ذلك
وحينئذ يتضح بطلان قوله فرعاية الابلغية التي أشار اليها الشارح حاصلة في الاسمية على وجه
أظهر وانه مبني على الاشتباه والتوهم لان رعاية الابلغية انما تصح فيما تحتمل الجملة كونه محمودا
به ولو لزوما وقد بان لك بما لا مزيد عليه خروج بعض افراد المحمود به عن الجملة الاسمية منطوقا
ولزوما دون الفعلية وقوله ولو سلم يفهم الجزم على تقدير الخبرية بان الجملة ثناء بجميع الصفات
ومنع كونها ثناء بصفة واحدة على تقدير الانشائية وقد اتضح لك اندفاع ذلك على التقديرين
لان المعنى الانشائي تابع للمعنى الخبري فاذا لم يعم الحمد على تقدير المعنى الخبري لم يعم على تقدير
الانشائي فتفطن لذلك وقوله ولا يدعي الخ مجرد تهويل لا التفات اليه عند أهل التحصيل اما

أولا فلانه أي محذور في الحكم بأبلغية غير ما افتتح به الكتاب العزيز بمعنى كونه أزيد
معنى مما ابتدئ به اذا كان مقام افتتاحه لا يقتضي ذلك الازيد ويقتضي خلافه أو في الحكم
بكون غير ما افتتح به أتم بلاغة في مقامه مما افتتح به بالنسبة لذلك المقام وكم في غير الكتاب العزيز
أشياء هي أزيد معنى وأتم بلاغة في مقامها من نظيرها الواقع في الكتاب العزيز بالنسبة لذلك
المقام بعينه وان كانت بلاغة الواقع في الكتاب العزيز باعتبار مقامه أعلى وأتم من بلاغة
الواقع في غيره باعتبار مقامه وذلك بأن يكون مقام الكتاب العزيز يقتضي القدر الواقع فيه
دون زيادة عليه ومقام غيره يقتضي زيادة على ذلك القدر الواقع فيه ألا ترى انه قد يؤتى في
الكتاب العزيز في مقام انكار يقتضي تأكيدين ويقتضي عدم الزيادة عليهما بجملة مشتملة على
تأكيدين ويؤتى في غيره في مقام يقتضي عشرا من التأكيدات بجملة مشتملة على العشر ولا
شبهة لعاقل في جواز مثل ذلك ووقوعه ولا في ان ذات العشر أزيد معنى وأبلغ في مقامها من
ذات التأكيدين فيه وان كانت بلاغة ذات التأكيدين باعتبار مقامها أتم وأعلى من بلاغة
ذات العشر باعتباره وقد يؤتى فيه في مقام يقتضي نسبة التصرف في بعض مصنوعاته أو العلم به
اليه دون زيادة بجملة تفيد ذلك فقط ويؤتى في غيره في مقام يقتضي نسبة التصرف في جميع
مصنوعاته أو العلم بجميعها اليه بجملة تفيد ذلك ولا شبهة لعاقل في جواز مثل ذلك ووقوعه ولا
في كون الثانية أبلغ أي أزيد معنى وأتم بلاغة في مقامها من الاولى بالنسبة لذلك المقام بعينه
وان كانت بلاغة الاولى في مقامها أتم وأعلى من بلاغة الثانية فيه ولا يتوهم عاقل أدنى محذور
في ذلك وعلو قدر الكتاب العزيز ورفعة شانه على ما عداه لا يقتضي أن تكون فاتحته أزيد معنى
من فاتحة ما سواه بل ولا مساوية لها في قدر المعنى ولا أن تكون فاتحته أتم بلاغة من غيره في
مقام افتتاح غيره مطلقا وانما يقتضي انها أتم مطابقة لمقتضى مقامها مما عداها وان نقصت
عنه في قدر المعنى فان مزية الكتاب العزيز على غيره ليست مبنية على زيادة المعنى على غيره باعتبار
كل جملة مطلقا ولا على أن تكون جملة أتم بلاغة من جمل غيره في كل مقام على الاطلاق كما هو في
غاية الوضوح لمن له أدنى المام بفنون البلاغة فظهر انه يجوز أن يقع في غير الكتاب العزيز
ما يكون أزيد معنى من نظيره الواقع في الكتاب العزيز اذا كان مقام الكتاب العزيز لا يقتضي
ذلك الازيد وان يكون ذلك الواقع في الغير أبلغ من ذلك النظير بالنسبة لمقام ذلك الغير وان
كان ما في الكتاب العزيز في مقامه أبلغ من ذلك الازيد فيه وانه لا محذور في ذلك بوجه وحينئذ
فيجوز أن يكون ما نحن فيه كذلك بان يكون مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضي مضمون
الجملة الاسمية المفيدة لوصفه تعالى باستحقاق كل وصف جميل أو اختصاصه بذلك على الدوام
بناء على أن المقصودين بالخطاب حينئذ أو بعضهم جاهل بذلك أو منكر له أو متردد فيه (لا يقال)
فكان ينبغي التأكيد على غير الاول (لانا نقول) قد يترك التأكيد في الانكار أو التردد لتنزيله
منزلة عدمه كما تقرر في محله على انه يحتمل التأكيد باسمية الجملة بناء على أن تأكيدها تابع
لاعتبار ها مؤكدة كما قيل بذلك على ما تقرر في محله وحينئذ فمقتضى مقام الافتتاح هو الاسمية
وذلك لا يمنع كون الفعلية أزيد معنى ولا ينافي كونها أبلغ في مقام يقتضي مضمونها كما قام عند
المصنف على ما سبق بيانه والشارح المحقق رحمه الله لم يدع صريحا الا أبلغية الفعلية بمعنى زيادة

معناها وقد تبين أن لا محذور فيه (فان قلت) أبلغ على هذا من المبالغة وفعلها لا مزيد فلا يصح بناء اسم التفضيل منه اذ لا يبقى الا من مجرد (قلت) يصح على قول الاخفش فانه جوز بناءه من كل مزيد وأما أبلغيتها من البلاغة فهو وان لم يصرح بدعواه الا ان كلامه يرمز اليه ومع ذلك لا محذور فيه لانه لم يدع ذلك بكل اعتبار وفي كل مقام بل باعتبار المقام الذي يقتضي ذلك كمقام حمد المصنف كما يشير اليه اشارة واضحة تعبيره في شرح المنهاج بقوله وهو أبلغ من حمده الاول فأضاف الحمد الى مصنف المنهاج دون ان يعبر بقوله وهو أبلغ من الحمد الاول وبالجملة فصحة هذا الاعتراض تتوقف على اثبات ان مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضي عموم الحمد بعموم المحمود به ودون اثبات ذلك بالبرهان خرط القتاد وشيب الغراب ومجرد الاحتمال لا يجدي في مقام الاعتراض لاسيما على مثل هذا الامام بل البرهان مانع من ذلك الاثبات لما تقرر من عدم شمول المحمود به في الجملة الاسمية لبعض أقسام الجميل والحاصل انه ان اعترض بمنع زيادة معنى الفعلية فقد تبين زيادته بما لا مزيد عليه أو بانه لا يجوز أن تكون فاتحة غير الكتاب العزيز أزيد معنى من فاتحته فان أراد ولو مع اختلاف المقام فذلك مما لا يقوله أحد وان أراد مع اتحاده فلا بد له قبل الاعتراض من اثبات الاتحاد بالبرهان وهو لم يثبته ولن يستطيع اثباته مادام الزمان واما ثانيا فيجوز أن يكون المقصود بالذات في افتتاح الكتاب العزيز مجرد الاخبار والاعلام بمضمون الجملة دون لازم ذلك الاخبار الذي هو الحمد فان الجملة الخبرية لا تفيد الحمد بمنطوقها بل بلازم منطوقها كما تقرر في موضعه فما ادعاه الشارح لا معارضة بينه وبين ذلك بوجه لان المقصود على هذا التقدير في افتتاح الكتاب العزيز هو الاخبار باستحقاق سائر افراد الحمد أو الاختصاص بها والجملة الاسمية وافية بذلك قطعا والمقام حينئذ مباين لمقام انشاء الحمد الذي ساق الشارح الكلام باعتباره (فان قلت) هذا الوجه الثاني وهو احتمال أن يكون المراد مجرد الاخبار والاعلام ينافيه بناء على مذهب الشارح من تعين الانشائية في جملة الحمد حديث قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني و بين عبدي نصفين وقوله فيه فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال حمدني عبدي (قلت) لا نسلم المنافاة لجواز أن تكون نسبة الحمد الى العبد بالنظر لان شأن المؤمن القائل الحمد لله اعتقاد مضمون ذلك ونسبته اليه وذلك حمد عرفي على انه لا يكون حامدا على تقدير الانشائية أيضا الا بنحو هذا الاعتبار ضرورة ان قارئ القرآن حاك له لا منشئ لمعانيه فيحتاج للجواب على تقدير الانشائية أيضا فما كان جوابا على ذلك التقدير كان جوابا على تقدير الخبرية فليتأمل وقد اتضح بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل السالم من بلية العصبية ان ما قرره الشارح المحقق في هذا المقام في غاية السداد والالتئام وان المحشي قد بالغ في الافراط والتفريط وأطنب بتهويلات مبنية على أوهام وشبهات وقد نبه على ذلك جمع من شيوخنا منهم شيخنا العلامة على ما دل عليه تقرير بعض أجلاء أصحابه بل أجلهم حتى قال في آخر تقرير رد كلام الشارح بنحو ما زعمه الكمال فليحذر ما ذكره الشارح اه وقد تبين للمنصف الراغب في اتباع الحق الواضح ان الذي يحذر اغماه وما ذكره ومن الرد عليه ومنهم شيخنا الشهاب حيث قال فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح ما نصه ولك أن تقول حيث تقرر ان مضمون الاسمية الثناء باستحقاقه تعالى لجميع المحامد لزم ذلك أن يكون الآتي بذلك قد أتى

على الله بكل صفة كمال على وجه الاجمال فكما جعل الآتى بالصيغة الدعائية آتيا بجميع الصفات برعاية المقام فكذا يجعل هذا آتيا بطريق الاستلزام ويترجح هذا بان المستفاد بطريق اللزوم أقوى من المستفاد بالمقام والقرائن الخارجية اهـ ولا يخفى عليك ان تيقظت لما بيناه لك اندفاع جميع ذلك وبطلان هذا اللزوم الذى توهمه وما بناه عليه بما لا مزيد عليه ثم قال زيادة على ما قاله الكمال وغيره ما نصه وأيضا فقد سلف ان الجملة الاسمية أصلها جملة فعلية وانهم عدلوا عنها اليها للدلالة على الدوام والثبات وهذا بلا ريب يقتضى ترجيحها فى نظر البلغاء على الفعلية اهـ (وأنا أقول) لا يرتاب من له أدنى المام بالمعانى فى ان كلا من الفعلية والاسمية تصلح وتقصد لاغراض لا تصلح ولا تقصد لها الاخرى وان كلا منهما فى المقام الذى يقتضيها أبلغ من الاخرى فى ذلك المقام ولهذا ذكروا حتى فى متون المختصرات لكل منهما اغراضا يؤتى بها لاجلها لا تصلح لها الاخرى بحيث لو أتى بالاخرى مع قصد تلك الاغراض التى لها تلك اختل الكلام وبطلت بلاغته وعد كأصوات الحيوانات وهذا كله معروف مشهور حتى بين طلبة المعانى فضلا عن علمائها ولم يريدوا بالعدول من الفعلية الى الاسمية للدلالة على الدوام والثبات هجر الفعلية وعدم تعلق الغرض بها مطلقا بل أرادوا استعمال الاسمية عند اقتضاء الحال معناها لا مطلقا والا نافى ما قررناه عنهم وحينئذ فان أراد الشيخ بكونهم عدلوا عن الفعلية الى الاسمية لما ذكر انهم هجروا الفعلية حتى لا يتعلق غرضهم بها مطلقا ولا تقصد ببلاغة ولا يقتضيها مقام فبطلان ذلك مما لا شبهة فيه وكفى شاهدا قطعيا على بطلانه غير ما أشرنا اليه عن أهل المعانى كلام أهل التفسير ونحوهم وبيان أسرار الفعلية وتعينها فى مقاماتها المقتضية لها ويلزمه على ذلك التقدير مرجوحية الفعلية أينما وقعت فى القرآن مع كثرة وقوعها فيه وهو باطل اجماعا من كل عاقل وان خص ترجح الاسمية والعدول اليها بصيغة الحمد دون غيرها فذلك هذيان لا يحتاج بطلانه الى بيان وان أراد ان أغراضهم قد تتعلق بالاسمية وانهم عدلوا اليها للوفاء بتلك الاغراض عند تحققها كما انها قد تتعلق بالفعلية حتى لا تسد مسدها الاسمية عند تعلق الغرض بها فهذا لا ينتج له ارجحية الاسمية فى نظر البلغاء على الاطلاق كما هو مدعاه ولا يصح له الاستدلال بذلك على أرجحية الاسمية مطلقا فى هذا المقام كما هو فى غاية الوضوح فان أراد ارجحيتها فى نظرهم فى الجملة لم يفده شيأ فى مقصوده فان الفعلية كذلك قطعا فقوله وهذا بلا ريب يقتضى ترجيحها فى نظر البلغاء الخ مدفوع بلا ريب لانه ان أراد الكلية كان باطلا ممتنعا أو الجزئية لم يكن نافعا ولا منتجا ومن هنا يعلم سقوط قوله بعد ذلك أيضا ومن هجر الفعلية وعدل عنها الى الاسمية لغرض فهو ذاهب قطعا الى تميزها وترجحها فى نظر البلغاء وقائل بان الحمد بها أولى كما ان من سلك ما سلكه الشارح من أبلغية الفعلية يلزمه عكس ذلك اهـ وبالجملة فجميع ما ذكره انما نشأ الا من سهو وغفلة وعدم امعان التأمل فى المقام لكن هذا لا ينافى جلالته ودقة نظره ولو أدرك هذا الكلام وعرض عليه لبادر الى قبوله والرجوع اليه فانه كان مطبوعا على الانصاف رجاعا الى الحق وقافا معه فرحمه الله تعالى ونفعنا بعلومه وبركاته (قوله بانه مالك لجميع الحمد من الخلق) اعترضه غير واحد كالكمال بان تقييد الحمد بالصادر من الخلق يخرج ثناءه تعالى

بانه مالك لجميع الحمد من الخلق لا الاعلام بذلك الذى هو من جملة الاصل فى القصد بالخبر من الاعلام بمضمونه الى ما قاله لانه ثناء بجميع الصفات برعاية الابلغية كما تقدم وهذا بواحدة منها

على نفسه قال وكان الحامل له على التقييد جعل اللام للملك فان ثناءه تعالى قديم لا يوصف بالمملوكية والاشهر ان اللام في لله للاختصاص أو للاستحقاق فيدخل ثناؤه تعالى على نفسه بل هو أولى بقصد الدخول اه (وأقول) يمكن ان يقال انما اقتصر على ما ذكره اذ ليس المراد من صنيعه الايمان كون الجملة انشائية لاخبرية لاتحرير المحمود به فلا يضر خروج ثنائه تعالى على نفسه من عبارته وقد يوجه اقتصاره على ذلك بأنه اشارة الى كفايته في الحمد وعدم توقفه على اعتبار ثنائه تعالى على نفسه أيضا (قوله وان لم تراع الابلغية هنالك بأن يراد الثناء ببعض الصفات الخ) اعترضه غير واحد كالكمال بما حاصله ان انتفاء مراعاة الابلغية لا ينحصر في ارادة الثناء ببعض الصفات بل يصدق بالاطلاق أيضا (وأقول) جوابه من أوجه * الاول انه مبني على ان قوله بأن تفسير لقوله وان لم تراع الابلغية الخ وهو ممنوع لادليل عليه ولاضرورة تدعو اليه بل يجوز ان يكون تقييدا له والمعنى وان انتفت مراعاة الابلغية بسبب ان يراد الثناء بالبعض أي وان انتفت مراعاة الابلغية على هذا الوجه وهذا الطريق وانما قيد بذلك مع صحة الاطلاق أيضا لظهور الابلغية عليه لظهور صدقه بالكثير بخلاف ارادة البعض فانه محل التوهم فاحتاج لبيانه واستغنى عن بيان ذلك والحاصل انه تقييد لامكنة ومثله لا اشكال فيه وكثيرا ما يقع الخلل في فهم المراد من مثل هذه العبارة لاشتباه ان التقييدية بالتفسيرية مع عدم التنبه للفرق بينهما فليتنبه لذلك * والثاني انه يجوز ان تكون لفظة بأن للتمثيل بمعنى كان كما هو اصطلاح شيخي الشافعية الرافعي والنووي في كتبهما على ما قطع به استقراء كلامهما وصنيعهما وأكثر الشارح من متابعتهما فيه وعلى هذا انما لم يتعرض لحال الاطلاق لمثل ما تقدم واياك ان يشتبه عليك الفرق بين الوجهين مع انه كبير والثالث انه يمكن بقاء لفظة بأن على ظاهرها وانها للتفسير بناء على ان انتفاء مراعاة الابلغية منحصر في ارادة البعض وذلك لانه ليس المراد بمراعاة الابلغية ايقاع الثناء بجميع الصفات مع ملاحظة خصوص انه بجميع الصفات كما ظنه المعترض بل أعم من ذلك ومن اتيانه بهذه العبارة الصالحة للحمل على الثناء بالجميع لعدم تقييدها لفظا أو نية بالثناء بالبعض مع مناسبة المقام للحمل على الجميع بل دعائه اليه فتحمل على الثناء بالجميع لانه الانسب بالمقام الابلغ فيه مع صلاحية اللفظ له ودعاء المقام اليه وعدم صارف عنه لان ذلك في المعنى مراعاة للابلغية خصوصا وحمله على البعض دون البعض مع ذلك تحكم بل مناف للحال فلا يجوز ارتكابه وحينئذ فلا تنتفي مراعاة الابلغية الا عند قصد الثناء بالبعض فقط والحاصل ان مراعاة الابلغية اما مراعاة خصوصها وصريحها واما مراعاة ما يحمل عليها و ينصرف اليها لان مراعاة ما يحمل على الشئ و ينصرف اليه يتضمن مراعاته فمراعاة الابلغية أعم من ان تكون قصدا أو ان تكون ضمنا واعتبار مثل ذلك كثير في كلامهم كما هو معلوم لمن له المام بتصرفاتهم فمراعاة الابلغية انما تنتفي عند قصد البعض فقط و بيان ذلك انه اذا لم يقصد الثناء بجميع الصفات قصدا فاما ان يراد الثناء بالبعض واما أن يراد الثناء بحقيقة الوصف الجميل وحينئذ لاجائز ان تراد حقيقته في ضمن جميع أفرادها قصدا لان هذا ثناء بالجميع قصدا والغرض انتفاؤه فاما ان تراد في ضمن بعض أفرادها وهذا ثناء بالبعض واما ان تراد من غير ملاحظة كونها في ضمن البعض أو الجميع ولاجائز حينئذ

وان لم
بأن
الصفا
من ها
بجاو
أبلغ
أيضا

ان تراد بشرط عدم اطلاقها لان ارادتها كذلك ارادة لها فى ضمن البعض أو الجميع والغرض انتفاء ذلك فاما ان تراد لا بشرط عدم اطلاقها ولا بشرط اطلاقها فتحمل على الجميع لما تقدم واما أن يراد بشرط اطلاقها أى عدم كونها فى ضمن بعض الافراد أو كلها وهذا القسم غير متصور هنا لان الحقيقة بهذا الشرط لا تحقق لها ولا يتصور الاتصاف بها فلا يتصور ارادة هذا القسم فى مقام الوصف بالجميل (لا يقال) بقى قسم آخر من وجوه الاطلاق وهو ان يراد الاعم من نفس الحقيقة ومن جميع أفرادها ومن بعض أفرادها (لانا نقول) لا يخلو الحال من ان يراد بالاعم القدر المشترك بين الامور الثلاثة أو جميع تلك الامور أو بعضها فان أريد الاول عاد فيه الترديد السابق فى ارادة الحقيقة لكن على تقدير ان يراد القدر المشترك فى ضمن الحقيقة يكون هذا بمنزلة ارادة الحقيقة ابتداء فيعود فيه الترديد حينئذ أيضا وان أريد الثانى نافى كون الغرض الاطلاق وعدم ارادة الجميع وان لم يناف ذلك المطلوب لان فيه مراعاة الابلغية وان أريد الثالث فان أريد بالبعض جميع الافراد نافى ذلك الغرض أيضا وان لم يناف المطلوب أو الحقيقة عاد فيه ذلك الترديد أو بعض الافراد نافى كونه من وجوه الاطلاق وان المراد الاعم لان الاطلاق هنا والمعنى الاعم لا يصدق واحد منهما على بعض الافراد كما لا يخفى (فان قلت) الظاهر ان فاعل المراعاة أى المراعى هو المتكلم وهو المصنف فكيف تنسب اليه حال الاطلاق مع انها تقتضى ملاحظة الجميع ولا ملاحظة مع الاطلاق وان جعل الفاعل السامع فهو وان أمكن بناء على ان المراد بمراعاتها الحمل عليها لكنه نوع مراعاة المصنف اذ لا يمكن حمل الكلام الا على ما يوافق غرض المتكلم (قلت) يكفى فى صحة نسبتها الى المصنف ملاحظته ما يتضمنها ويحمل عليها ويناسبها على ما تقرر سابقا والحاصل ان مراعاة الشئ قد تكون قصدا وقد تكون ضمنا بان يراعى ما يتضمن ذلك الشئ فقد ظهر ان مراعاة الابلغية انما تنتفى عند ارادة الثناء بالبعض فقط فلهذا قيد به الشارح لكن بقى هنا شئ آخر وهو ان الظاهر ان المراد بالبعض هنا بعض لا بعينه اذ لا يصدق على المعين قوله لصدقه بها وبغيرها الكثير اذ البعض المعين اما تلك الواحدة أو غيرها أو مجموعها مع غيرها وعلى التقادير لا يصدق عليه ما ذكر اما على الاولين فظاهر واما على الثالث فلان المراد بقوله لصدقه بها وبغيرها الكثير انه يصدق بها وحدها وبغيرها الكثير وحده ويؤيد ارادة ذلك أو يعينه وصف الغير بقوله الكثير اذ لو أراد بقوله لصدقه بها وبغيرها انه يصدق بمجموعها مع غيرها لم يحتج للوصف بالكثير اذ صدقه بالمجموع كاف فى الابلغية وان لم يكثر ذلك الغير اذ هو مع أى وصف كان أبلغ منها وحدها وعلى هذا المعنى قوله فى الجملة فى بعض الاحوال لان الثناء به باعتبار صدقه بغيرها الكثير أبلغ من الثناء بها الا باعتبار صدقه بها فقط ولا باعتبار صدقه بغيرها القليل واذا كان الظاهر ان المراد هنا بعض لا بعينه فيرد عليه ان انتفاء مراعاة الابلغية لا ينحصر فى ارادة البعض لا بعينه بل يصدق أيضا بارادة البعض المعين ولا يصدق على البعض المعين قوله لصدقه بها وبغيرها الكثير حتى يكون الثناء به أبلغ فى الجملة اللهم الا أن يجاب بان ارادة البعض المعين بعيدة وخلاف الظاهر والغالب لعدم ما يشعر به من الصيغة وعدم ما يقتضيه من المعين فلم يلتفت اليه وتجرد احتماله لا ينافى مقصوده من ترجيح النعلية اما أولا فلانه يكفى فى ترجيحها

ان مراعاة الابلغية هو الظاهر الراجح المناسب للمقام وما فرض عدم مراعاتها فانما هو أمر تنزلى لو فرض عدم الاتمام على تقديره لم يضر وأما ثانيا فلان هذا الاحتمال البعيد لا ينافى الترجيح الظنى وهو كاف فى مثل هذا المطلوب (فان قلت) بقى شئ آخر أيضا وهو ان تلك الواحدة صفة عظيمة والبعض كما يصدق بغيرها الكثير يصدق بغيرها القليل المنحط عنها ولا شك ان الثناء بالعظيم قطعا أولى من الثناء بما يحتمل غير العظيم المنحط عن تلك الواحدة وان احتمل العظيم أيضا اذا احتمل غير العظيم مما يحط من قدر الثناء (قلت) المقام قرينة واضحة على الصرف الى الغير الكثير لانه المناسب والمطلوب له وان لم يصرف اليه فلا أقل من أن يصرف الى تلك الواحدة دون المنحطة عنها القلة مناسبته له فالمقام دائر بين أن يصرف الى الغير الكثير والى تلك الواحدة مع ان الاول أرجح فى مقتضاه فليتأمل (قوله نعم الثناء بها) أى بتلك الواحدة من حيث تفصيلها أى تعينها بكونها مالكية الحمد أوقع أى أمكن وأثبت فى النفس من الثناء به أى بذلك البعض أى لعدم تعيينه أى بالعبارة وان قصد به معينا كما هو ظاهره (وأقول) قد يشير كلامه هذا الى ان الثناء بها ليس أوقع فى النفس من الثناء بالجميع بناء على مراعاة الابلغية لانه انما حكم بالاوقعية بالنسبة للثناء بالبعض ولم يتعرض لها بالنسبة للثناء بالجميع لكن كلامه فى شرح المنهاج صريح أو كالصريح فى انه أوقع منه أيضا فانه قال فى قول المنهاج احمده ابلغ حمد الخ بعد قوله الحمد لله ما نصه وهو أبلغ من حمده الاول وذا أوقع فى النفس من حيث تفصيله انتهى ولعل وجهه ان الاوقعية تابعة للتعيين ولا تعيين فيه وان أريد الجميع لانها غير مذكورة معينا تأمل وفيه تأمل فليتأمل (قوله على نعم) عبر بالجمع دون المفرد لانه أبلغ فى مطلوبه لانه فى مقام اظهار تعظيم الله والتحدث بنعمه الواصلة اليه والجمع أبلغ فى ذلك لان دلالته على التعظيم والتحدث به فوق دلالة المفرد على ذلك اذ لا عموم له لانه نكرة فى سياق الاثبات (قوله جمع نعمة بمعنى انعام) اعترضه الكورانى حيث قال جمع نعمة وهى العطية فالحمد والشكر صادقان فى هذه المادة ولا حاجة الى جعل النعم بمعنى الانعامات كما فعل بعض القاصرين اه (وأقول) هذا أدل دليل وأعدل شاهد على قصور نظره ادراكا واطلاعا وعلى تهوره ومجازفته كيف لا وقد نسب المحقق المحلى الى أنه من جملة القاصرين لاجل أمر فى حكم الواجب ان لم يكن واجبا صرح به مشاهير المحققين وذلك لان العلامة المولى التفتازانى صرح فى حواشى الكشاف بان المحمود عليه هو الفعل الجميل ووافقه النحرير الاستاذ الدوانى فى حواشى الاصول قال شيخنا الشريف بل الامام الرازى وكفى به سندا ودليلا لاسيما فى النقليات ثم قال شيخنا فان قلت كثيرا ما يحمد على العلم والكرم والاخلاق العلية النفسانية قلت فى لباب التفسير ان المدح يجوز على صفات الذات كالعلم والحمد لا يجوز الا على صفات الفعل كالخلق والرزق لكن الظاهر من تحقيقات المتأخرين ان المراد الفعل العرفى اللغوى والعرف يعد جميع ذلك افعالا وعلى ما قررنا أى من ان المحمود عليه لابد أن يكون فعلا يكون الحمد حقيقة على الانعام لا على النعمة ولذا قال العلامة التفتازانى فى الحواشى أى حواشى الكشاف ان النعمة بمعنى الانعام (فان قلت) هذا ينافى ما فى المطول من ان الحمد على الانعام أمكن من الحمد على النعمة فانه يدل على جواز أن لا يكون المحمود عليه فعلا (قلت) لا شبهة لعاقل فى ان المحمود عليه

نعم ا
تفص
الثنا
بمعنى ا
والله

يجب أن يكون أمر الى المحمود فان الامر الاجنبي عن شخص لا يكون سببا لثناء ذلك الشخص وتعظيمه بداهة والا لامكن حمد زيد على ما لم يتعلق به من فعل عمرو وغيره وهو فاسد قطعا فالحمد على النعمة لذاتها غير معقول بل لا بد من ملاحظة تعلقها بالمحمود وحينئذ يرجع الى الانعام فان الحمد على النعمة حينئذ لاجل انعام المحمود اياها وأما الحمد على الانعام فانه لذاته فلهذا صار الحمد على الانعام أمكن فالذى يلزم مما فى المطول ان الحاصل من الفعل قد يجعل بمنزلة الفعل ويحمد عليه لكن لا لذاته بل من حيث حصوله منه فالمحمود عليه الفعل أو ما هو بمنزلة الفعل مما لوحظ فيه الفعل فلا منافاة ولا اشكال اهـ المقصود نقله من كلام شيخنا وهو نص واضح فى ان جعل النعم بمعنى الانعامات مما يحتاج بل يضطر اليه بل لو أخذ بالظاهر قول المطول أمكن لكان محتاجا اليه أيضا لان الحمل على الامكن أولى والاخذ بالاولى أرجح والاخذ بالارجح من غير معارض فى حكم الواجب ان لم يكن واجبا فمع هذا كله يسوغ لمن عقل نسبة المحقق فى مثل ذلك الى انه من جملة القاصرين وتالله انه لا منشأ لهذا الجزاف والتهور وراء الانحراف الا الجهل المركب بهذا الحكم أو عدم المبالاة بالعار وعدم المسكة فى الدين وان أمثال هذا التشنيع الباطل لا ثمرة له الا دوام العار مادامت هذه الدار ثم رأيت عن بعضهم موافقة الكورانى فى هذا الاعتراض مع زيادة نغمة فى الطنبور فانه اعترض على الشارح بان المقابل بالحمد حتى يكون شكرا انما هو المنعم به لا الانعام ثم قال ويرد تفسيره النعمة بالانعام قوله يؤذن الحمد عليها بازديادها اذ لا يوصف بالزيادة الا المنعم به لا الانعام لانه صفة له تعالى وصفته لا تقبل الزيادة اهـ وأما الاعتراض فقد علم فساده وانه لا منشأ له الا القصور وعدم احسان هذا البحث وأما الزيادة ورد التفسير بما ذكر فلا منشأ له الا قلة المعرفة بفن الكلام وعدم احسان مباحثه فانه استدل على ان الانعام لا يوصف بالزيادة بانه صفة لله تعالى وصفته تعالى لا تقبل الزيادة وما درى ان الذى لا يقبل الزيادة انما هو صفاته الذاتية اما الفعلية كالانعام فانها تقبل الزيادة قطعا ولعله أخذ ما توهمه من نحو قول القصيدة المعروفة بقول العبد مانصه

صفات الذات والافعال طرا • قديمات مصونات الزوال

اهـ ووجه الاخذ عنده انه صرح بقدم صفات الافعال وقدمها يستلزم عدم زيادتها لان الزيادة تقتضى التغير ولا تغير فى القديم وما درى ان قدم صفات الافعال انما هو قول الحنفية وأما الاشاعرة فعلى انها حادثة كما بينه شراحها بل قال العز بن جماعة منهم والنزاع عند التحقيق يزول فافهمه اهـ وقال السعد بعد قول النسفى فى عقائده والتكوين صفة لله تعالى أزلية بعد أن فسر التكوين بقوله وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك وأورد أدلة الحنفية على هذا المدعى مانصه ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين أى وهم الاشاعرة على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية اهـ ثم قال ولما استدل القائلون بحدوث التكوين أى وهم الاشاعرة الخ اهـ على ان القائلين بقدم التكوين يعترفون بحدوث تعلقاته كالانعام أى اعطاء النعمة كما لا يخفى على من له المام بكلامهم على وجهه ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم (قوله أى انعامات كثيرة عظيمة) فان قلت النعم جمع كثرة والانعامات جمع قلة فكيف فسرها بها

أى انعامات كثيرة عظيمة منها الالهام لتأليف هذا الكتاب والاقدار عليه

قلت

قلت الوصف بالكثرة والعظم دفع ارادة القلة وصرف الى الكثرة التى هى معنى جمع الكثرة لانها المتبادرة من هذا الوصف (قوله وعلى صلة نحمد) قد يقال لافائدة لهذا التعيين وعدم احتمال العبارة خلافه وقد يجاب بانه ذكر توطئة لما بعده على انه يحتمل تعلق على بالحمد فى قوله يؤذن الحمد أو بمحذوف فلهذا احترز عنه (قوله وانما حمد على النعم) أى فى مقابلتها لامطلقا لان الاول واجب والثانى مندوب (أقول فيه أبحاث الاول) انه أشار بقوله أى فى مقابلتها الى ان المحمود عليه ما كان علة فى صدور الحمد ولهذا قال شيخنا الشريف وأما المحمود عليه فهو ما كان الوصف بالجميل بازائه ومقابله بمعنى ان الموصوف لما كان له ذلك الشئ ذكر جميله وأظهر كماله فهو لاجل حصوله له ولولاه لم يوصف أى لم يتحقق ذلك الوصف فهو كالعلة الباعثة للواصف على الوصف أو هو العلة اه وقوله كالعلة أى كما فى حمد الله اذ لا باعث فى حقه تعالى وقوله أو هو العلة أى كما فى حمد الخلق ثم قال المحمود عليه يجب ان يكون كالا فان غير الكمال لا يكون سببا لاظهار الكمال والتعظيم اه وبذلك يعلم سقوط ما نقل عن بعضهم ان معنى كون على صلة نحمد انها حرف يوصل معنى الفعل الى المجرور به لا انه يحمد لاجل النعمة وبين المعنيين تفاوت اه * والثانى ما أورده الكمال مما هو أوهن من بيت العنكبوت حيث قال يقال عليه ان أريد بالثانى مالم يقيد لفظا فقد يكون واجبا أيضا وذلك اذا أطلق لفظا وقيد نية بأن يقصد ايقاعه فى مقابلة النعمة اه (وأقول) من الواضح الذى لا سترة دونه ان الشارح المحقق قابل بالاطلاق قوله على النعم أى فى مقابلتها اه فمع هذه المقابلة الصريحة هل يفهم ذو عقل من الاطلاق سوى مالم يجعل فى مقابلة النعم بان لم يقصد ايقاعه فى مقابلة النعم وهل يتوهم متوهم ان منه ما جعل فى مقابلة النعم الا انه لم يقيد لفظا بما يدل على ذلك حتى يجعل محلا للتردد والاحتمال كلا والله لا يتوهم ذلك الا غافل ذاهل وكأنه توهم ان الشارح أراد بما فى مقابلتها ما قيد لفظا بدليل وجود التقييد فى عبارة المصنف فيكون المطلق مالم يقيد لفظا وهذا مع انه لا يتوهمه ذو عقل من مثل هذه العبارة لا يليق ان يتوهم عن بعض أذكياء الطلاب فكيف يتوهم عمن خضعت لجلالته الرقاب غاية ما فى الباب ان الشارح استدل على المقابلة بالتقييد لفظا لكن هذا لا يقتضى ان كل ما خلا عنه تنتفى المقابلة عنه ويوضح ذلك ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وفرق كبير بين المقابلة بالتقييد وبين تفسيرها به وقد يشتبه أحدهما بالآخر عند اهمال التأمل * والثالث انه قد يستشكل قوله لامطلقا بأن تعلق الحمد بضمير الذات الاقدس وهو الكاف يفيد كون الحمد أيضا للذات وذلك حمد لا فى مقابلة نعمة فقد حمد مطلقا أيضا ولهذا قال فى المطول فى قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم ما نصه والله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل الحمد للخالق أو الرازق أو نحوهما مما يوهم باختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف بل انما تعرض للانعام أى فى قوله على ما أنعم بعد الدلالة على استحقاق الذات أى بقوله لله تنبيها على تحقق الاستحقاقين اه ويمكن ان يجاب بان قوله لامطلقا أى مطلقا ولا ينافى ذلك التعليل المذكور لان معناه حينئذ انه لما كان الاول واجبا وكان الواجب أهم من المندوب لم يطلق الحمد على الاطلاق لئلا يخرج الاهم بل قيد بالنعم ليحصل وان حصل غيره أيضا فتأمله * والرابع ان معنى كون الاول واجبا كما قال شيخ الاسلام انه يقع واجبا لا انه اذا أنعم الله على

عبد بنعمة يجب عليه ان يحمده عليها بالحمد الذي ذكره وهو الحمد اللفظي أو بالحمد المروي اهـ
والخامس انه يحتمل انه أشار بهذا الكلام الى رد قول العراقي قلت وقد تبين ان الحمد هنا أحد
قسميه وهو ما كان على نعمة ولو أطلقه لتناول القسم الآخر وهو ما كان على غير نعمة اهـ وكان
وجه الرد ان المراد بالاطلاق هنا انتفاء التقييد مطلقا وحينئذ فلا يكون الحمد في مقابلة
النعم ويلزم خروج الواجب تعالى على انا أشرنا في الثالث الى ان الحمد على غير النعمة داخل
في حده أيضا فتأمله (قوله ووصف النعم) لا يخفى ان الظاهر المتبادر ان المراد بالنعم المعنى
لا اللفظ وهو المناسب لقوله بما هو شأنها وقضية هذا تعين ظرفية الباء أو آليتها في قوله بقوله
وأما ما جوزه الكمال من ابدال بقوله من بما هو شأنها ففيه نظر لانه ان جعل الموصوف النعم
التي هي المعاني كما هو مراد المصنف اقتضى انها موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك
الا ان يجاب بحذف المضاف فيه أي بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه وان جعله لفظ النعم
المذكور اقتضى ان القول المذكور شأن لفظ النعم وفي صحة ذلك نظر (قوله يؤذن الحمد عليها)
لا يخفى ان الحمد مطلقا يؤذن بالزيادة بالطريق الذي ذكره وانما قيد بقوله عليها لان الكلام في
الحمد عليها بدليل تحمدك اللهم على نعم وليصح وصف النعم بالجملة التي بعدها (قوله أي يعلم) أي
اعلام دلالة الالتزام كما يدل عليه التوجيه بقوله لانه متوقف على الالهام له والاقدار عليه
والحاصل انه بمعنى يدل وحينئذ فلا تجوز في الاسناد بل في المسند ولا منافاة بينه وبين ذلك
التوجيه بأن يقال ان تفسير الايذان بالاعلام يقتضي انه لا تجوز في المسند بل في الاسناد
والتوجيه المذكور يقتضي تفسير الايذان بالدلالة فلا تجوز في الاسناد بل في المسند خلافا لما
توهم (قوله بزيادتها) فان قلت هلا عبر به المصنف فانه أخصر وأعرف (قلت) ما عبر به أنسب
بقوله لرشادها مع ما فيه من المبالغة كما في الاكتساب والكسب وايهام حصولها بنفسها وعدم
توقفها على فاعل فان ذلك أسرع للحصول والاخصرية انما تراعى ما لم تفوت أمرا مستحسنا
(قوله وهما من جملة النعم) أقول بمجرد هذا كاف في صدق قول المصنف يؤذن الحمد بازديادها فلا
حاجة فيه الى ما بعده الا ان أريد بالحمد على النعم الحمد على كل النعم الواصلة اليه لدخول الحمد على
كل الهام واقدار حينئذ (قوله فيقتضيان الحمد) أي يستلزمانه (وأقول) ان أراد بيقتضيان
وجود الحمد فهو ممنوع اذ يمكن ان يوجدا ولا يوجد الحمد اذ يتصور قطعا ان يحمد الانسان مرة
واحدة على النعم مع ان هذه المرة توقفت عليهما فقد وجدا ولم يوجد حمد عليهما اذ الغرض
انه لم يحمد بعد تلك المرة وان أراد بيقتضيان طلب الحمد فمجرد طلب الحمد من غير حمد لا يؤذن
بالزيادة المذكورة وانما المؤذن بها وجوده ومجرد طلبه لا يستلزم وجوده اذ امتثال الطلب
غير لازم له كما هو معلوم اللهم الا ان يجاب بأنه راعى في هذا الاقتضاء ما هو حق العبد واللائق به
وهو امتثال الطلب والعمل بمقتضاه فليتأمل (قوله فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها) أي
على تلك الغاية (فان قلت) بل لها غاية لانه اذا ترك الحمد على الهام الحمد السابق والاقدار عليه
انتهت النعم بهما وكانا غاية لها لا يقال لا نسلم ذلك لجواز ان تحصل نعم أخرى غير الهام الحمد
والاقدار عليه لانا نقول كلامنا في النعم المتعلقة بالحمد على النعم لان كلامه انما هو في ذلك كما
هو ظاهر (قلت) هذا المنع انما يرد لو أريد نفي الغاية على الاطلاق وليس كذلك بل اريد نفي الغاية

ووصف النعم بما هو شأنها بقوله (يؤذن الحمد) عليها (بازديادها) أي يعلم بزيادتها لانه متوقف على الالهام له والاقدار عليه وهما من جملة النعم فيقتضيان الحمد وهو مؤذن بالزيادة المقتضية للحمد أيضا وهلم جرا فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها

المقيدة بالوقوف بالحمد عليها والحاصل ان المنفي غاية هي نعم حمد عليها ولا تجر الى نعم أخرى وهذه منتفية لان ذلك الحمد الواقع فيها يقتضي نعماً أخرى هي الهام الاقدار عليه وهكذا (فان قلت) نعم الله على كل أحد لا تقف على غاية سواء حمد أولا وان كان ما دخل منها في الوجود متناهياً فما الفرق بين الحامد وغيره (قلت) الفرق حصول نعم للحامد لا توقف لها على غاية بواسطة حمده زيادة على ما شاركه فيه غيره (فان قلت) كيف يتأتى افضاء الحمد الى نعم لا غاية لها مع توقفها على تكرر الحمد مع انه قد يعارضه في آنه ما تقدم عليه ولا يمكن اجتماعه معه (قلت) لعل المراد ان الحمد في نفسه صالح لذلك فلا ينافي انه قد يعارضه ما يمنع من ذلك (قوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) أقول هذا استدلال على ما قرره من انه لا غاية للنعم المستلزم لعدم احصائها (وفيه أمران الاول) ان ما قرره من ذلك الانتفاء اغاهو اذا وجد الحمد والآية تقتضي الانتفاء مطلقاً ففيها اثبات زيادة على المدعى فكأنه قصد بحكايتها افادة تلك الزيادة زيادة في الفائدة * والثاني ان نعمة الله مفرد مضاف لمعرفة فهو من صيغ العموم والحكم الوارد على العام يتعلق بكل فرد منه وقد يتعلق بالمجموع ولا اشكال في صحة جعل ما في الآية من قبيل الثاني ويمكن جعله من قبيل الاول أيضاً نظراً الى ان كل واحد من افراد الانعام له من الاعتبارات والمنافع ما لا يحصى فليتأمل (قوله وازداد وزاد اللازم مطاوعاً زاد المتعدى الخ) أقول فيه أمران * الاول انه يحتمل ان الكوراني أشار بقوله وازداد متعد ولازم كأصله وقد ذكر بعض الشراح كلاماً في هذا المقام لا تعلق له بالمقصود فاجتنبناه اهـ الى رد ذلك ويحتمل انه اشار به الى رد قول الزركشي والازدياد أبلغ من الزيادة كما ان الاكتساب أبلغ من الكسب وأصله ازتياد أبدل من التاء دالاً لتوافق الزاي والدال في الجهر لتشاكل اللفظ وهو مأخوذ من قوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم اهـ فان كان أراد الاول فذلك أدل دليل على مجازفته فان الفرق بين المطاوع وغيره واضح والتفاوت بينهما لائح ومازالت الائمة يميزون بينهما ويعتنون بذلك فبيان ان ما في كلام المصنف مطاوع بيان لمعنى كلامه على وجهه على ما هو وظيفة الشرح فكيف مع هذا يدعي ذو عقل انه لا تعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه وان كان أراد الثاني فكذلك لان ما ذكره الزركشي تضمن نكتة ايثار الازدياد على الزيادة وبيان أصل هذه الكلمة وهذا من حق الشرح فكيف يدعي ذو عقل انه لا تعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه ولعمر الله انه لا مسكة لمن هذا حاله ولا تحرزله عن الجزاف ونعوذ بالله من انحراف يطمس البصيرة ويطفئ نور السريرة * والثاني ان تخصيص زاد بتقييده باللازم يحتمل ان يكون لانه يرى ان ازداد مطاوع في حالتي التعدي واللزوم مثال حالة اللزوم ما ذكره الشارح ومثال حالة التعدي قوله تعالى ويزداد الذين آمنوا ايماناً فان المفسرين أعربوا ايماناً مفعولاً ويحتمل ان يكون لانه يرى لزوم ازداد دائماً فلا حاجة الى تقييده فيكون مخالفاً للمفسرين ومعرباً ايماناً في الآية ونحوها تمييزاً محولاً عن الفاعل وقد قال شيخنا العلامة ان هذا ظاهر كلام الشارح وانه الحق اهـ (قوله ونصلي على نبيك) اعترض بان حقه ان يزيد بعد نصلي ونسلم خروجاً من كراهة افراد أحدهما عن الآخر (وأقول) يحتمل ان المصنف لا يوافق على كراهة الافراد مطلقاً أو يرى انتفاءها بالجمع لفظاً أو لا يرى كراهة الافراد خطاً أيضاً وان صرح به جمع وقد

وقع للشافعي في الام وغيرها الافراد خطا وقد قال بعض الفضلاء ان الحق ان الكراهة هنا بمعنى خلاف الاولى لعدم النهي المخصوص وقد ينازعه انهم كثيرا ما يثبتون الكراهة الحقيقية بغير نهي مخصوص لوجود ما يقوم مقامه على ان توقف الكراهة على النهي المخصوص مذهب المتأخرين والمتقدمون على خلافه كما سيأتي بيانه في محله (قوله من الصلاة عليه المأمور بها وهي الدعاء بالصلاة أي الرحمة عليه) أقول هذا تصريح بان الصلاة هنا محمولة على معنى الدعاء وتقدم ان جملة نصلي للانشاء لا الاخبار فحاصل كلامه انها الانشاء الدعاء وهذا صحيح لا غبار عليه مطابق لما دلت عليه الآيات والاخبار الآمرة بالصلاة عليه ولصريح كلام الائمة كما لا يخفى على من له أدنى المام به واما مخالفة الكوراني فيه وحمله الصلاة على لازمها الذي هو التعظيم ولعله قصد بذلك مخالفة الشارح والرد حيث قال والصلاة لغة الدعاء والدعاء يلزمه التعظيم فان من دعوت له فقد عظمته فأطلق الملزوم وأريد اللازم فيكون مجازا مرسلا أي ونعظم نبيك بان نقول يا الهنا صل عليه أي عظمه وبجله اه فمما لا يلتفت اليها فانه فيها صرف الكلام عن حقيقته من غير ضرورة الى ذلك ولا دليل عليه مع مخالفته كلام الائمة وظاهر الآيات والاخبار وكأنه توهم ان معنى الصلاة الذي هو الرحمة غير متصور في حقه عليه أفضل الصلاة والسلام لانه مرحوم فلا تطلب له الرحمة وهذا خطأ لان أنواع الرحمة ومراتبها لا تنحصر وليس بجميعها حاصلا له عليه أفضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصلا له (قوله والنبي انسان الخ) أشار الكوراني الى اعتراض التعبير بالانسان حيث قال والنبي ذكر من بني آدم أوحي اليه بشرع وقولنا ذكر أولى من قولهم انسان للاجماع على عدم استنباء الانثى من بني آدم اه ولقائل ان يقول لا نسلم الاجماع المذكور وقد ذهب الاشعري الى عدم اشتراط الذكورة في النبوة ووقع الاختلاف في وقوع نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجر وممن حكى من المتأخرين وقوع هذا الاختلاف العز بن جماعة في شرح يقول العبد وحينئذ فقد يقال التعبير بالانسان الذي هو التعبير المشهور بينهم أولى ليشمل من اختلف في نبوته من الاناث على القول بها على ان الانسان قد يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فيقال في الذكر انسان وفي الانثى انسانة كما تقرر في محله وعلى هذا فالانسان مختص بالذكر (قوله ولفظه بالهمز من النبا) أورد الكمال ما حاصله ان الانسب كونه فعيلا بمعنى المفعول أي المخبر بالفتح عن الله لان هذا أنسب بالاول من القولين في مفهوم النبي والرسول لوجود مناط التسمية في كل نبي وان لم يكن رسولا لان من لم يؤمر بالتبليغ لا يلزم ان يكون مخبرا بالكسر عن الله واذا لم يكن مخبرا فلا يتحقق فيه مناط التسمية وانه يمكن تنزيل كلام الشارح على هذا بضبط مخبر في عبارته بصيغة المفعول قال لكن قد اشتهر ضبطها عن الشارح بصيغة اسم فاعل انتهى وأقول يمكن ان يجاب بحمل كلام الشارح على اسم المفعول ولا ينافيه الاشتهار المذكور اذ لا يلزم من اشتهار شيء عن أحد صحته عنه فكثيرا ما يشتهر الشيء عن غير اصل صحيح وبأنه يكفي في وجود مناط التسمية امكان الاخبار وكل فرد من افراد النبي من حيث انه نبي يمكن ان يخبر عن الله فيما يتعلق بنفسه وما أوحاه اليه في حقه بل من شانه الاخبار بنحو الآداب والاخلاق ارشادا وتعليما للغير وان لم يؤمر بذلك (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفه ليفيد انه أصل

من الصلاة عليه المأمور بها وهي الدعاء بالصلاة أي الرحمة عليه أخذا من حديث أمرنا الله ان نصلي عليك فكيف نصلي عليك قال قولوا اللهم صل على محمد الى اخره رواه الشيخان الا صدره فمسلم والنبي انسان أوحي اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه فان أمر بذلك فرسول أيضا أو وأمر بتبليغه وان لم يكن له كتاب أو نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع فان كان له ذلك فرسول أيضا قولان فالنبي أعم من الرسول عليهما وفي ثالث انهما بمعنى وهو معنى الرسول على الاول المشهور وقال نبيك دون رسولك لان النبي أكثر استعمالا ولفظه بالهمز من النبا أي الخبر لان النبي مخبر عن الله وبلا همز وهو الاكثر قيل لانه مخفف المهموز بقلب همزته ياء وقيل انه الاصل

من النبوة بفتح النون وسكون الباء أى الرفعة لان النبى مرفوع الرتبة على غيره من الخلق ومحمد علم منقول من اسم مفعول المضعف سمى به نبينا بالهام من الله تعالى تفاؤلا بأنه يكثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الجميلة كما روى فى السير انه قيل لجده عبد المطلب وقد سماه فى سابع ولادته لموت أبيه قبلها لم سميت ابنك محمدا وليس من أسماء آبائك ولا قومك قال رجوت أن يحمد فى السماء والارض وقد حقق الله رجاءه كما سبق فى علمه (هادى الامة) أى دالها بلطف (لرشادها) يعنى لدين الاسلام الذى هو لتمكنه فى الوصول به الى الرشاد وهو ضد الغى كأنه نفسه وهذا مأخوذ من قوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم أى دين الاسلام (وعلى آله) هم كما قال الشافعى رضى الله عنه أقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب ابنى عبد مناف لانه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى وهو خمس الخمس تاركا منه غيرهم من بنى عميهم نوفل وعبد شمس مع سؤالهم له رواه البخارى وقال ان هذه الصدقات انما هى أوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد رواه مسلم وقال لا أحل لكم أهل البيت من الصدقات شيأ ولا غسالة الايدى ان لكم فى خمس الخمس ما يكفيكم أو يغنيكم

للمهموز ولو نكره لتوهم ان كلا منهما اصل اه (وأقول) اذا كان أصلا للمهموز فينبغى ان يكون بمعنى المهموز السابق أو يكون المهموز بمعناه الآتى ليتحد معناهما والا اختلف معناهما فكيف يكون احدهما أصلا للآخر فليتأمل (قوله من النبوة) أى فيكون واويا وأصله نبيو قلبت الواو ياء لاجتماعها مع الياء وسبق احداهما بالسكون وأدغمت احدى الياءين فى الاخرى (قوله أى الرفعة) أقول هذا من جملة مقول وقيل قبله فلا يتوجه على الشارح ما أورد على من فسر النبوة بالرفعة بان الذى صرح به كلام القاموس وغيره أنها المكان المرتفع بتقدير تمامه لان الشارح حاك لكلام غيره غير مختار له فلا اعتراض (قوله مرفوع الرتبة على غيره من الخلق) أى من غير الانبياء مطلقا وأما بالنسبة للانبياء فقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم أيضا مطلقا وذلك فى سيد الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم وقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم فى الجملة كما فى غيره (قوله من اسم مفعول المضعف) أقول التضعيف هنا بالمعنى اللغوى دون الاصطلاحى (قوله يعنى لدين الاسلام) أقول يجوز بقاؤه على ظاهره لتحقق هدايته الى نفس الرشاد بهدايته الى طريقه الموصل اليه اذ الهداية الى الشئ بيان ما يوصل اليه فلعل اختياره الاول لانه أظهر فى معنى الدلالة (قوله الذى هو لتمكنه فى الوصول به الخ) لا يخفى ان التجوز يكفى فيه مطلق السببية كما هو مقتضى كلامهم فلعل اعتبار التمكن المذكور لبيان قوة العلاقة لا لتصحيحها فليتأمل (قوله وهذا) اى الوصف المذكور مأخوذ من قوله تعالى الخ (أقول) ان أراد أن ما فى الآية يدل على ان المهدى اليه هنا ذلك الصراط المستقيم الذى هو دين الاسلام فهو ممنوع والفرق ظاهر لانه عبر عن المهدى اليه فى الآية بالصراط المستقيم ولا يناسب حمله الا على دين الاسلام الذى هو طريق موصل الى الرشاد لا على نفس الرشاد اذ ليس طريقا بل هو ثمرة للطريق بخلاف ما هنا فانه عبر فيه بالرشاد الذى لا يتعين حمله على الطريق الذى هو دين الاسلام بل يصح حمله على ظاهره كما تقرر وان أراد تصحيح ارادة ذلك هنا بدليل ما فى الآية فهو مسلم لكن لا يخفى ما فى التعبير بالاخذ من الخفاء ويمكن أن يقال المراد ان المأخوذ الوصف بالهداية مع قطع النظر عن خصوص المهدى اليه والاولى فى الجواب أن يقال ليس المراد بالاخذ هنا الاستدلال بما فى الآية على ارادة ذلك هنا ولا على صحته بل المراد ان المصنف ارتكب وصفه بالهداية الى ما ذكر موافقة لما فى الآية يعنى أن المصنف استعمل فى وصفه ما فى الآية (قوله اقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب) قال شيخنا الشهاب فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح وقوله المؤمنون وبنى فيهما تغليب كما لا يخفى انتهى أى فالمراد بهما ما يشمل المؤمنات من بنات هاشم والمطلب وهذا تصريح منه بشمول الآل للذكور والاناث وقال هنا ما نصه واعلم ان استدلاله أى الشارح بهذه الاحاديث يقتضى أن أولاد بنات بنى هاشم لا يدخلون فى الآل لانه لا حق لهم فى الخمس وقضية الاحاديث أيضا جواز الصدقة عليهم اه فليتأمل (قوله ان لكم فى خمس الخمس) فان قلت قضية الظرفية عدم استحقاقهم خمس الخمس بتمامه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء قلت يمكن ان تكون الظرفية باعتبار كل واحد أى ان لكل منكم فى خمس الخمس ما ذكر فلا ينافى استحقاق جملتهم تمام خمس الخمس وأن يراد بخمس الخمس المفهوم العام الصادق بكل خمس من أخماس الخمس وحينئذ تصدق الظرفية مع

استحقاقهم غام خمس الخمس لصحة طرفية المفهوم العام لتردده فى الجملة (قوله أى بل يغنيكم)
أقول لايتعين ذلك بل يمكن حمل أو على الترديد اشارة الى أن خمس الخمس لايخرج عن الامرين
وان فى كل منهما كفاية * واعلم ان شيخنا الشواب بعد سرق هذه الاحاديث التى ساقها الشارح
قال مانصه طريق الاستدلال من هذه الاحاديث أن يقال آله صلى الله عليه وسلم من تحرم عليهم
صدقة الفرض بالنص ومن تحرم عليه الصدقة المذكورة اقاربه المؤمنون من بنى هاشم
والمطلب دليل الصغرى الحديث الثانى والثالث ودليل الكبرى الاول والثالث حيث أثبت
الاول قسم خمس الخمس لاقاربه المذكورين وأفاد الثالث تعليل حرمة الصدقة عليهم بذلك فان
قلت مفاد الثالث أخص من الثانى فهلا أغنى عنه قلت موضوع النتيجة المدعاة لفظ الآل
ولم يصرح به سوى فى الثانى وبعبارة أخرى أثبت فى الاول وصف قسم خمس الخمس لاقاربه
المذكورين وفى الثانى وصف حرمة الصدقات للآل وفى الثالث الوصفين جميعا والموصوف
واحد وهم أهل البيت فيلزم اتحاد الموصوفات الثلاثة فينتج المطلوب وهو كون الآل أقاربه
المذكورين فعلم أن ذكر الثالث لايغنى عن الثانى لان ذكر الاول والثالث انما يلزم منه اتحاد أهل
البيت واقاربه المذكورين وهو غير مطلوب وهذا كله شئ بحسب الظاهر والافلك ان تقول
أفاد الثالث ان أهل البيت تحرم عليهم الصدقة وأن لهم نصيبا فى خمس الخمس ويحتمل ان يراد بهم
بعض مخصوص من الآل فلا يتم الاستدلال اللهم الا أن يراعى ماقيل من أن الآل أصله أهل كما
صرح به الزمخشرى وغيره ثم قوله فى الحديث الثالث ولا غسالة الايدى يحتمل نصبه عطفا على شيأ
عطف خاص على عام أو على مقدر أى لا كثيرا ولا غسالة الايدى أى لا كثيرا ولا قليلا أو على
الصدقات ويحتمل جره عطفا على الصدقات عطف تفسير وهذا الاخير أولى لان الصدقات
مطهرة فهى كالغسالة انتهى (قوله بمعنى الصحابى) أى الذى هو أخص من مطلق الصاحب
وهو ماذكره (قوله ماقامت الطروس والسطور لعيون الالفاظ مقام بياضها وسوادها)
شرحه الشارح بمازى ومما اعترضه الكمال والكورانى فاما الكمال فقال فسر الشارح
الطروس بالصحف وهو المعنى الحقيقى وجعل عطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل
ووجهه بمافيه تكلف والظاهر أن المصنف أراد بالطروس الورق بدون كتابة من باب اطلاق
اسم الكل على الجزء وحمله على ذلك قصد تمكين تجنيس القلب بين الطروس والسطور انتهى
وأراد بمافيه تكلف من قوله ووجهه الشارح بمافيه تكلف قوله صرح به لدلالته على اللفظ
الدال على المعنى وأنت خبير بان الحمل على المعنى الحقيقى واجب عند انتفاء قرينة المجاز
وراجح عند ضعفها وحينئذ فاذا كان المعنى الحقيقى للطروس هو الصحف كان الحمل عليه واجبا
عند عدم قرينة المعنى المجازى الذى هو الورق الخالى عن الكتابة وضعيفا عند ضعف القرينة
وغاية مايتخيل هنا قرينة للمعنى المجازى هو عطف السطور من حيث انه لولم يرد المعنى المجازى
لما احتيج الى عطفها لدخولها فى المعطوف عليه لكن لايخفى ضعف هذه القرينة فانه كما يجوز
ان يكون العطف لعدم دخولها فيما قبلها لكونه أريد به المعنى المجازى يجوز أن يكون لنكتة
أخرى كشرفه بكونه دالا على اللفظ الدال على المعنى الذى هو المقصود كما فى عطف الخاص
على العام ومما ضعف دلالة عطف الخاص على أنه أريد بالعام ماسواه ولذا لم يخرجوه عن كونه

أى بل يغنيكم رواه الطبرانى فى معجمه الكبير والصحيح جواز اضافة آل الى الضمير كما استعمله المصنف (وصحبه) هو اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابى وهو كما سيأتى من اجتمع مؤمنا بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة باقيهم (ما) مصدرية ظرفية (قامت الطروس) أى الصحف جمع طرس بكسر الطاء (والسطور) من عطف الجزء على الكل صرح به

من

من عطف الخاص بل أبقوه على ظاهره أيما ورد الامام ضعف هذا دلالة عطف الجزء على أنه
أريد بما قبله ما لا يتناوله الذي هو المعنى المجازي وأما ترتب تمكين جناس القلب على الحمل على
المعنى المجازي فذلك لا يصلح قرينة على الحمل عليه وغاية ذلك من فوائد ارادة المعنى المجازي
لا من قرائنه وفرق بين فائدة الشيء بعد وجوده بشرطه وبين قرينته الدالة على وجوده والا لزم
صحة الحمل على المعنى المجازي في كل موضع بمجرد ترتب فائدة على ارادته لا تترتب على ارادة المعنى
الحقيقي ولا يقول ذلك عاقل وكلامهم صريح في منعه كيف لا وهو يجر الى عدم اشتراط
خصوص القرينة مع اجماعهم على اعتباره وتخصيص هذه الفائدة بهذا الحكم مما لا وجه له
ولا دليل عليه ولا ضرورة اليه فقد تبين أن حمل الطروس على الصحف وجعل عطف السطور
من عطف الجزء كما فعل الشارح هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة وأن الحمل عليه واجب
أو راجح غير أنه يحتاج الى بيان نكتة لذلك العطف للاستغناء عنه بما قبله فبين الشارح أن تلك
النكتة هي اشرفية ذلك الجزء لكونه دالا على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود فهو
الدال على المقصود وان كان بواسطة وهذه النكتة أعني الاشرفية من جملة نكات عطف
الخاص على العام ولا تكلف فيها بوجه ولذا اجمعوا على قبولها ومن اعاتها او التوجيه بها في
عطف الخاص على العام من غير توقف من أحد منهم في ذلك فظهر أن هذا الذي اعترض به
الكمال مدفوع بلا اشكال وأن زعمه التكلف في ذلك التوجيه زعم لا سند له يعتد به من معقول
أو منقول بل لا داعي اليه ولا حامل عليه الا محبة التعصب البارد والتحامل الفاسد وأن قوله
والظاهر ان المصنف أراد الخ ان اراد أن هذا هو الظاهر من العبارة فهو ممنوع لما تبين أو من
جهة المعنى فمجرد ذلك بتقدير تسليمه لا يسوغ ترجيح الحمل عليه وصرف العبارة عن ظاهرها
فتأمل * ثم قال وفي تركيب المتن استعارة بالكناية فعلى طريق صاحب التلخيص الى أن قال
وعلى طريق صاحب المفتاح يقال شبه الالفاظ المختارة بالعيون الباصرة الى آخر ما بينه لكن
ما ذكره على طريق صاحب المفتاح غلط ظاهر لوجود ذكر الطرفين وهو مانع من الاستعارة
كما تقرر في محله * ثم لما ذكر الكمال في تقرير عبارة المصنف وجها آخر بقوله وهو ان يقال لفظ
العيون يطلق على خيار الشيء وعلى آلات البصر بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز فذكر في الكتاب
مرادا به خيار الالفاظ المنتقى للمدونين لبلاغته وجلالة معناه وأعيد الضمير عليه باعتبار المعنى
الآخر على طريق الاستخدام وقوله مقام بياضها وسوادها أي مكان بياض العيون وسوادها
لما كانت الطروس والسطور هي التي تحفظ غالبا الالفاظ المختارة للمدونين فتبقى على الايام
نزلت منزلة ما لا بقاء لذاتها بدونه كالبياض والسواد اللذين لا بقاء لذات العين بدونهما اذ بهما
قوامها الخ قال هذا هو اللائق بتقرير هذا المحل وأما ما ذكره الشارح في تقريره فلا يخفى على
ذي الفطرة السليمة ما فيه فان قوله أي الطروس وقوله أي سطور الطروس ان فسر بهما
الضميران في بياضها وسوادها كما هو ظاهر العبارة كان المعنى مدة قيام الطروس والسطور
للمعاني قيام بياض الطروس وسواد سطورها وذلك يرجع الى التوقيت بمدة قيام الشيء بقيام
عرضه القائم به المفتقر في تحققه اليه ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعيون ولا يخفى ما فيه من
التهافت المقتضي لكونه بمراحل عن بلاغة المصنف وان فسر بهما البياض والسواد في قوله

بياضها وسوادها عاد المعنى الى مدة قيام الطروس والسطور للمعانى بقيام الطروس والسطور
وذلك متهافت أيضا اه (وأقول) أما ما هوّل به بقوله فلا يخفى على ذى الفطرة السليمة ما فيه
فقد بينه بقوله فان قوله اى الطروس وقوله أى سطور الطروس الخ فيعلم حاله من الكلام على
ذلك وأما قوله ان فسر بهما الخ فجوابه انا نختار الاول قوله وذلك يرجع الى التوقيت بمدة قيام
الشئ بقيام عرضه القائم به المفتقر فى تحققه اليه قلنا ان أردت بذلك أنه يلزم الدور فهو ممنوع
فقد أجاب عنه شيخ الاسلام بان جهة التوقف مختلفة لان توقف العرض على المحل انما هو من
جهة أنه لا يقوم بنفسه بل بمحله وتوقف محله هنا عليه انما هو من جهة التوقيت المذكور اه
وان أردت بذلك ان التوقيت المذكور مستقبح فى نفسه لان تقدير قيام الطروس والسطور
بقيام البياض والسواد تقدير لقيام الشئ بقيام ما يلزمه ولا فائدة فيه فهو ممنوع أيضا والفائدة
فى ذلك التقدير بيان دوام الصلاة بدوام الطروس والسطور لانه قيد قيامهما بقيام البياض
والسواد ومهما ثبت قيامهما ثبت قيام الطروس والسطور كما أنه مهما ثبت عدمهما ثبت عدم
الطروس والسطور لان المراد بالبياض لون الطروس ولو غير بياض وعبر عنه بالبياض لانه
الغالب فيه وبالسواد لون السطور ولو غير سواد وعبر عنه بالسواد لانه الغالب فيه وظاهر أن
المتلون مهما وجد لونه كان هو موجودا ومهما انتفى لونه كان هو منتفيا اذ لا تحقق لمتلون
بدون اللون ولولا ذلك التقييد لجاز أن لا يراد عموم قيام الطروس والسطور وأن يراد بقوله
ما قامت الطروس والسطور مدة قيام لهما لا مدة جميع قيامهما (فان قلت) هذا الاحتمال قائم
مع التقييد أيضا اذ يجوز أن يكون المعنى ما قامت الطروس والسطور قياما لبياضها وسوادها
لا جميع قيام بياضها وسوادها (قلت) لكنه مع التقييد فى غاية الضعف والبعد فهو بمنزلة العدم
لان التقييد ظاهر فى ارادة الدوام والا استغنى عنه بما قبله وأما قوله ولا تعلق فيه للبياض
والسواد بالعيون فجوابه أنه لا محذور فى ذلك وأى ضرورة لتعلقهما بالعيون فان الواجب
فى ذكرهما انما هو افادة فائدة وقد ظهرت فيه الفائدة وحينئذ يظهر سقوط ما زعمه من التهافت
لاندفاع ما استند اليه فى هذا الزعم (فان قلت) ما الحامل للشارح على ما ذكره وهلا جعل ضمير
بياضها وسوادها العيون بمعنى الباصرة على طريق الاستخدام كما اختاره الكمال ليفيد أن
الطروس والسطور تحفظ الالفاظ حتى كأنه لا بقاء لها بدونهما فهى بمنزلة بياض العين
وسوادها اللذين لا بقاء لذات العين بدونهما وهذه نكتة حسنة بليغة لا تحصل بما ذكره الشارح
(قلت) لعل الحامل له على ما ذكره انه ظاهر المتن مع بعد الاستخدام هنا ولزوم التكلف فيه وذلك
لان ضابطه أن يذكر لفظ له معنيان مرادا به أحدهما ثم يعاد الضمير عليه مرادا منه المعنى
الآخر والمذكور هنا هو لفظ العيون مقيدا باضافته الى الالفاظ لا لفظ العيون من غير تقييد
والمعنى الآخر الذى يعود الضمير فى الاستخدام باعتباره وهو آلات البصر ليس من معانى
المذكور أعنى لفظ العيون المقيد بما ذكر بل من معانى لفظ العيون المطلق وهو غير المذكور
قطعا واعتبار المضاف بدون اعتبار المضاف اليه فيه غاية التكلف والتعسف فى مخالفة الظاهر
فاعادة الضمير هنا باعتبار ذلك المعنى الآخر لا تصح بالنسبة للمذكور باعتبار ظاهره وانما
تصح باعتبار المطلق الغير المذكور فالاستخدام مع كونه فى نفسه خلاف الظاهر يلزم من

ارتكابه ذلك التكلف والتعسف ثم رأيت السيد السمهودي أشار لما يوافق ما ذكرته فلله الحمد وذلك لانه ذكر التوجيه الذي ذكره الكمال ثم قال مانصه وانما عدل شيخنا الشارح عن ذلك لان العيون التي هي مرجع الضمير على هذا التقدير في كلام المصنف مقيدة بكونها عيون الالفاظ اه (ثم أقول) ماذكرناه في الجواب جريا فيه على التنزل مع الكمال والا فيمكن تقرير كلام الشارح على وجه آخر يفيد تلك النكتة التي تبجح بها الكمال على وجه خال عن الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر وعما لزمه من التكلف والتعسف وحينئذ يترجح على ما سلكه الكمال لعدم خلوه عما ذكر كما تبين ويظهر كل الظهور بطلان مازعمه من التهافت رأسا وذلك بأن يكون المعنى مدة قيام الطروس والسطور لعيون الالفاظ اى للمعاني المذكورة قياما مثل قيام بياض الطروس وسواد السطور فى انهما أى الطروس والسطور حافظين لوجود تلك المعاني وثباتها عن الضياع حتى كأن تلك المعاني لاوجود ولاثبات لها بدونهما كما ان بياض الطروس وسواد السطور أى لونهما سواء كان بياضا وسوادا اولا كما تقدم حافظان لوجود الطروس والسطور اذ لاقوام لهما الا بهما وهذا معنى صحيح مليح مغن عما تكلفه الكمال لامخالفة فيه للظاهر ولاتكلف ولاتعسف وليس فى كلام الشارح ماينافيه لايقال بل ينافيه قوله وقيامها بقيام أهل العلم الخ لانه يدل على ان المقصود بذكر القيام التأييد به لانا نقول هذا انما يصح لو كان الضمير فى قوله وقيامها عائدا على بياضها وسوادها وليس كذلك بل هو عائد على كتب العلم المذكور والمعنى حينئذ ان قيام كتب العلم المذكور قياما مثل قيام بياضها وسوادها فى انها تحفظ العلم حتى كأنه لاقيام له بدونهما كما يحفظ بياضها وسوادها وجودها فلاقوام لها بدونهما بقيام أهل العلم لانها انما وضعت وجعلت لاجل أخذهم منها ولايخفى انه لامنافاة فى ذلك بوجه على أنه يمكن تقرير كلام الشارح على مايتضمن الوجهين جميعا أعنى مضمون الجواب التنزلي ومضمون هذا الجواب وذلك بان يجعل المعنى ماقامت الطروس والسطور لعيون الالفاظ أى للمعاني أى مدة وجودها لها وحفظها اياها حتى كأنها لاقوام لها بدونهما قيام البياض والسواد أى وجودهما للطروس والسطور وحفظهما اياها فانه لاقوام لهما بدونهما فليتأمل * وأما الكوراني فقال والطروس جمع طرس وهو الورق والسطور جمع سطر مصدر سطرت أريد به المفعول وماقيل من ان عطف السطور على الطروس عطف الجزء على الكل غلط فاحش لان الطروس هو الورق الذي هو محل السطر وليس الحال جزء المحل وتفسير عيون الالفاظ بالمعاني أفحش اذ لادلالة لعين اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه بل عيون الالفاظ نقوش الكتابة وهو اشارة الى ماذكره بعض المحققين من ان اللفظ له وجود فى التكلم ووجود فى الكتابة ووجود فى الذهن عند القائل به ووجود فى اللوح المحفوظ ولاشك ان نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطرس وسواد السطر اذ نقش الكتابة مركب منهما فبياض الطرس وسواد السطر عرضان قائمان بالمحلين قياما حقيقيا والحلان قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها قياما مجازيا لاشتمال المحل على الحال فالضمير فى بياضها وسوادها راجع على الالفاظ على ماحققناه ورجوع الضمير الى الطروس والسطور كما فعله بعض الشارحين لاصحة له اذ التقدير حينئذ ماقامت الطروس والسطور مقام بياض الطروس

وقيام الجوهر وهو الطرس مثلا مقام البياض الذى هو عارض قائم به مما لايقول به ذو عقل اه كلام الكورانى وهو أدل دليل على مجازفته وأنه يتكلم من غير تامل فانه لم يزد فى هذا الكلام على الاباطيل الواضحة والاوهام الفاحشة الفاضحة على ماستقف عليه بحيث لايمترى فيه فاما قوله وما قيل الى قوله فهو غلط فاحش فهو الغلط الفاحش والخطا الواضح الذى لامستند له فيه سوى الجزاف ومزيد انتكاس الطبع والانحراف وذلك لانه مبنى على توهمه ان الطرس هو الورق مجردا عن النقوش وهو غلط بل الطرس هو الصحيفة وهى الكتاب كما نص عليه الجوهرى وغيره من أئمة اللغة وعبارة القاموس الطرس بالكسر الصحيفة أو التى محيت ثم كتبت جمعه اطراس وطروس اه وأما قوله وتفسير عيون اللفظ أخص اذ لادلالة لعيون اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه فهو خطا قبيح وكان انحراف طبعه انما نزع معرفته من فن البيان فان لفظ عيون الالفاظ مما يجوز فيه أن يكون استعارة تحقيقية بان شبه معانى الالفاظ بالعيون الباصرة بجامع الاهتداء بكل منهما كما أشار الى ذلك الشارح بقوله ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة فاطلق عليها لفظ العيون ودل على المراد باضافة العيون للالفاظ ورشح بذكر البياض والسواد الملائمين للمستعار منه الذى هو العيون الباصرة وقد تقرر ان الاستعارة مجاز علاقته المشابهة فلفظ العيون دال على المعانى دلالة كل مجاز على معناه المجازى والعلاقة هى المشابهة المذكورة والقرينة الاضافة المذكورة فكيف مع ذلك الامر الواضح الذى لايخفى على بعض حذاق الطلاب يقال لادلالة لعيون اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه ثم يقال فاى دلالة لعيون اللفظ على نقوش الكتابة التى زعمت من غير برهان ولا أدنى بيان أنها المراد من عيون اللفظ ومن اى أنواع الدلالة هى فان صور فيها التجوز والاستعارة قلنا له فلم منعت ماقلناه مع وضوح ذلك فيه وأما قوله ولاشك أن نقوش الكتابة الى قوله اذ نقش الكتاب مركب منهما فهو اشتباه واضح وخطا لائح لظهور ان البياض ليس جزأ من النقش قطعا غاية الامر أنه وصف لمحل النقش واقع بين أجزائه وذلك لايقتضى جزئيته ولايصححها ولعمر الله ان هذا مما لايشتبه على ذى عقل وأما قوله والمحلان اى الطروس والسطور قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها قياما مجازيا لاشتمال المحل على الحال فيوجب ان يكون التقدير ماقامت الطروس والسطور مقام بياض نقوش الكتابة ولاشبهة فى أن بياض النقوش عرض قائم بالطروس لان بياض النقوش هو بياض الطروس بعينه كما صرح به قوله ولاشك أن نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطرس وحينئذ فيرد عليه ماأورده على الشارح المحقق فى قوله بعد اذ التقدير الى قوله وقيام الجوهر وهو الطرس مقام البياض الذى هو عرض قائم به مما لايقول به ذو عقل فان صح ذلك الايراد كان كلامه باطلا بعين ماأبطل به كلام غيره فان فرق بان مدعاه القيام المجازى ومدعى الشارح القيام الحقيقى قلنا بعد اثبات صحة هذا الفرق وتصور قيام مجازى معقول وصحة ماتوهمته عن الشارح فى تقرير كلامه من أين لك أنه أراد المعنى الحقيقى المحذور ثم ان أراد بقوله قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها ان المحلين المذكورين قائمان بالبياض والسواد وحاصلان فيهما فهذا مع ضرورية بطلانه وفساد تعليله بما ذكر خلاف مراد

المصنف مع أنه حينئذ لا معنى لزيادة لفظ مقام واضافته لما بعده وان أراد بقيام المحلين مقام البياض والسواد أنهما يسدان مسدهما ويفيدان فائدتهما فهو أيضا مع ضرورية بطلانه اذ لكل من الجواهر والاعراض خواص ليست للآخر فلا يسد أحدهما مسد الآخر وفساد تعليله بما ذكر يخالف مراد المصنف أيضا وان أراد بذلك تقييد دوام المحلين بدوام البياض والسواد فهو وان لم يخالف مراد المصنف كما علم مما تقدم لكن لا يخفى فساد تعليله حينئذ بما ذكر وكذا دعواه مجازية القيام حينئذ اذ دوام المحل بدوام الحال ليس مسببا عن اشتمال المحل على الحال بل قد يفنى الحال مع بقاء المحل ولا تجوز في دوام المحل بدوام الحال فان دوام الشئ بدوام عرضه القائم به مما لا شبهة في ثبوته على الحقيقة وان أراد بذلك ان ذلك المحل يحفظ غيره كما ان ذلك الحال يحفظ ذلك المحل كما تقدم بيانه فهو أيضا وان لم يخالف مراد المصنف لكن لا يخفى أيضا فساد التعليل المذكور ولا معنى حينئذ لدعوى التجوز أيضا وان أراد شيأ فليصوره لنتكلم عليه * وأما قوله فالضمير في بياضها وسوادها راجع الى الالفاظ على ما حققناه فيه أنه لم يسبق له تحقيق ينتج منه رجوع الضمير الى الالفاظ وقد حكينا لك عبارته بحروفها فتأمل فيها هل تجد فيها ذلك التحقيق ثم لو سلم فما معنى اضافة البياض والسواد الى الالفاظ حتى تتصف الالفاظ بالبياض والسواد * وأما قوله ورجوع الضمير الى الطروس الى قوله لا صحة له فهو فرية بلا مرية وقوله في الاحتجاج لهذه الفرية وقيام الجوهر وهو الطرس مقام البياض الذي هو عرض قائم به مما لا يقوله ذو عقل قلنا قد بينا صحته وحسنه مما لا يتوقف ذو عقل فيه وغاية الامر أنه خفي عليك لعدم اهتداء عقلك اليه

وقد تنكر العين ضوء الشمس من رمد * وينكر الفم طعم الماء من سقم

والعجب صحة انكاره هذا مع دعواه صحة رجوع الضمير في بياضها وسوادها الى الالفاظ حتى تتصف الالفاظ بالبياض والسواد فسبحان الله عما يصفون وبالجملة فهذا الرجل لم يزد في هذا المقام على المجازفات وكثرة الاوهام (قوله لدلالته على اللفظ الدال على المعنى) أي الذي هو المقصود توجيه لافراده بالذكر مع دخوله فيما قبله لانه جزؤه وحاصله أن افراده للدلالة على شرفه كما في ذكر الخاص مع العام وقال شيخنا الشهاب قوله صرح به لدلالته على اللفظ الخ أي فتحصل الملاءمة مع قول المتن لعيون الالفاظ لانها بمعنى المعاني اه (قوله التي يدل عليها بالالفاظ) توجيه لاضافة العيون الى الالفاظ (قوله ويهتدى بها الخ) اشارة الى الاستعارة في لفظ العيون (قوله وهي العلم) أي المعلومات وهي الاحكام الشرعية بمعنى النسب التامة لان ذلك هو المبعوث به النبي الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والادراك (قوله أي سطور الطروس) فان قلت هلا قال أي السطور فانه أخصر قلت قال شيخنا الشهاب الظاهر ان ذلك التحقيق ما أسلفه من ان ذلك من عطف الجزء على الكل (قوله المعنى نصلي مدة قيام الخ) قال شيخنا الشهاب اعلم ان الذي يصلح مظروفا مؤبدا بهذه المدة في الحقيقة انما هو صلاة الباري سبحانه وهي المطلوب من قوله نصلي لكن صح جعل صلاتنا مظروفة باعتبار تضمنها لذلك أو على سبيل الادعاء والمبالغة كما في أحمدك حمدا دائما اه وحاصله أن حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وهذا السؤال لا يدوم بخلاف المسؤل الذي هو صلاة الله سبحانه فانه يدوم فالتأبيد حقيقة انما هو له (قوله اعنى

الشارح قيام بياضها الخ) قال شيخنا الشهاب أى مدة قيام بياضها وسوادها أو قياما مثل ذلك اهـ وقوله أو قياما مثل ذلك أى فى الدوام وان مدته مقدرة بمدته (قوله على الحق) يجوز ان يكون خبرا ثانيا أى ثابتين عليه وقوله ظاهرين خبرا أول أى غالبين على غيرهم بتمكنهم من الحق ويجوز ان يتعلق بظاهرين أى غالبين على الحق لتمكنهم منه ومن اتباعه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال يحتمل تعلقه بظاهرين والكلام فى الجار هنا كما فى على هدى من ربهم ويحتمل تعلقه بتزال وكونه خبرا بعد خبر وعليهما فمعنى ظاهرين أى على من ناواهم اهـ (قوله وايد الصلاة الخ) توجيه لاختيار هذا التأييد الخاص قال شيخنا الشهاب واعلم ان الشارح لو جعل التأييد راجعا للحمد أيضا لكان أولى اهـ وقد يجاب بأنه انما خص التأييد بالصلاة لامكان تأييدها حقيقة من حيث المطلوب بها وهو صلاته سبحانه ولا كذلك الحمد (قوله ونضرع اليك) قال الكمال أى ندعو بخضوع وذلة قاصدين اليك ثم قال تكرر استعمال التضرع مع الدعاء فى الكتاب العزيز فاشتهر اطلاقه فى ألسنة أهل الشرع مرادا به الدعاء بخضوع وذلة وعلى هذا جرى المصنف وعبارة الشارح هنا لاتخلو عن غموض فان قوله أى نخضع ونذل تفسير لمعنى نضرع لغة وقوله اى نسألك غاية السؤال من الخضوع والذلة تفسير باعتبار ما اشتهر اطلاقه فى ألسنة أهل الشرع ومن فى قوله من الخضوع والذلة بيانية والمبين غاية السؤال اهـ (وأقول) لايخفى ان جعل من بيانية لايوافق ماذكره من ان قوله أى نسألك تفسير باعتبار ما اشتهر لان قضية كونه تفسيرا باعتبار ما اشتهر أن المراد به الدعاء مع الخضوع والذلة فيكون غاية السؤال هو الدعاء مع الخضوع والذلة لامجرد الخضوع والذلة فكيف يفسر بالخضوع والذلة ولهذا قال شيخنا الشهاب فى جعله من بيانا للغاية السؤال مع ما قرره من أن معنى الضراعة الخضوع والذلة نظر ظاهر اذ اللائم لما قرر به المحشى كلام الشارح أن تجعل من ابتدائية اوسببية فتامل اهـ وقال شيخ الاسلام فى قوله أى نسألك الخ تفسير لنضرع بالمعنى العرفى ثم قال لكنه قد يشكل بجعل من الخضوع والذلة بيانا للغاية السؤال ان جعلت من بيانية فان جعلت بمعنى باء المصاحبة فلا اشكال اهـ ثم قال شيخنا الشهاب ثم لك أن تقرر عبارة المتن هنا على غير ماقرره الشارح وهو ان يقدر مضاف قبل منع الموانع وتستعمل الضراعة فى معناها اللغوى فمعنى نضرع اليك أى نخضع ونذل اليك بالله فى طلب منع الموانع اهـ (قلت) ويمكن جعل من للتبعيض بناء على ان السؤال نوعان لسانى وغير لسانى وهو الخضوع والذلة وقد تجعل من ابتدائية لان السؤال المبتدأ من الخضوع والذلة يصاحبهما فيكون غاية السؤال فليتأمل والمعنى نسألك سؤالا هو غاية النوع الثانى أى نخضع ونذل غاية الخضوع والذلة وفى قول الكمال قاصدين اليك اشارة الى تضمن نضرع معنى القصد لاجل التعدية بالى (قوله غاية السؤال) ينبغى ان يكون مفعولا مطلقا مبينا للنوع لامفعولا به كما قد يتوهم اذ المسؤل ليس غاية السؤال بل منع الموانع (قوله أى تعوق) فيه اشارة الى تضمين الموانع معنى العوائق لانه الانسب بالتعدية بعن (قوله جمع الجوامع) قال الكورانى والجوامع جمع جامع على غير القياس او جمع جامعة على القياس اهـ (وأقول) فيه أمران * الاول ان الاول هو الظاهر المناسب فان المتبادر من موصوف الجوامع هو المصنفات جمع مصنف أو الكتب جمع كتاب

قيام بياضها وسوادها اللازمين لها وقيامها بقيام أهل العلم لاخذهم اياه منها كما عهد وقيامهم الى الساعة لحديث الصحيحين بطرق لاتزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى يأتى أمر الله أى الساعة كما صرح بها فى بعض الطرق قال البخارى وهم أهل العلم أى لابتداء الحديث فى بعض الطرق بقوله من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين وأيد الصلاة بقيام كتب العلم المذكور لان كتابه هذا المبدوء بماهى منه من كتب ما يفهم به ذلك العلم (ونضرع) بسكون الضاد بضبط المصنف أى نخضع ونذل (اليك) بالله (فى منع الموانع) أى نسألك غاية السؤال من الخضوع والذلة أن تمنع الموانع أى الاشياء التى تمنع اى تعوق (عن اكمال) هذا الكتاب (جمع الجوامع) تحريرا بقرينة السياق

وأما الثانى فيحتاج الى مخالفة المتبادر والتكلف فى الموصوف بجعله شمول الوسائل والمقدمات لكون المفرد مؤنثا من غير ضرورة الى ذلك والله أعلم ه والثانى ان مازعمه فى الاول من انه على خلاف القياس خطأ منشؤه عدم معرفة شرط المسئلة لانه مع ان جمع فاعل على فواعل على خلاف القياس ولم يعرف ان شرطه ان يكون وصفا العاقل فان كان وصفا لغير عاقل كصاهل انقاس جمعه على فواعل وجامع هنا من قبيل الثانى (قوله خيور كثيرة وعلى كل خير مانع) أقول قضيته ان جمع الموانع انما هو باعتبار تعدد الخير وفيه بحث فقد يكون للخير الواحد لاشيما العظيم كما كال التأليف موانع ولو سلم ان مانع الخير الواحد ليس الا واحدا لكن ذلك الواحد يحتمل أمورا كثيرة على البدل فيحتاج الى سؤال منع الجميع فليتأمل (قوله الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه الخ) أقول قد يمنع صدق هذا كقوله الآتى البالغ من الاحاطة بالاصلين بالنسبة لاصول الدين (قوله فضلا عن كل مختصر) قال شيخ الاسلام وفى استعماله أى فضلا فى الاثبات كما هنا نظر لقول ابن هشام انه لا يستعمل الا فى النفى الخ (وأقول) يمكن تقدير النفى هنا أو تأويل ذلك الاثبات به فالتقدير على الاول الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فلم يخل عن جمعه ما فى كل مصنف جامع فضلا الخ وعلى الثانى يؤول قوله الى جمعه كل مصنف جامع بقولك الى عدم خلوه عما جمعه كل مصنف جامع وقد صرح السيد بانه يقع بعد نفى صريح أو ضمنى وهذا كله ان سلم لهم الشارح امتناع وقوعه بعد الاثبات (قوله من فن الاصول بافراد فن) أقول يحتمل على هذا أن يراد بفن الاصول الجنس وهو كالصريح من قول الشارح وهى أوضح فيوافق نسخة التثنية وهو الاوفق بقوله الآتى البالغ من الاحاطة بالاصلين وعلى هذا فيوجه الافراد هنا ثم التثنية فى قوله الآتى بالاصلين بان الافراد اشارة الى ان الفنين كالواحد لاشتراكهما فى انهما أساس الاحكام الشرعية أو الى أن المقصود من الكتاب بالذات اصالة انما هو أصول الفقه والتثنية اشارة الى اشتمال كتابه على الفنين لئلا يتوهم خلافه من الافراد وان يراد به أصول الفقه فقط ويوجه بانه اشارة الى أنه المقصود بالذات من الكتاب (قوله المختتم بما يناسبه) جواب عما يقال كان ينبغى ان يقول من فنون الاصول والتصوف لاشتماله على الفنون الثلاثة وحاصل الجواب ان التصوف كالتابع والتتمة لاصول الدين لمناسبته له لانه يصفى القلوب التى هى محل الاعتقاد فيقوى اعتقادها وتنور فلم يعده شيأ مستقلا (قوله وفن كذا من اضافة المسمى الى الاسم) اعترضه الكورانى اعتراضا لا منشأ له الا مزيد الحماقة والتهور حيث قال والفن هو النوع وأفانين الكلام أنواعه واضافته الى الاصول من اضافة العام الى الخاص وهو ظاهر وما قيل انه من اضافة المسمى الى الاسم ليس بشئ انتهى (وأقول) لا يخفى سقوط هذا الاعتراض وفساده ولهذا لم يقدر على الاحتجاج عليه بشبهة فضلا عن حجة بل لم يزد على الدعوى الباطلة وذلك لان اضافة المسمى الى الاسم أمر ثابت وارد منصوص عليه فى كلام الائمة كما فى اضافة الاسم الى اللقب كسعيد كرز والحمل عليه هنا مما لا يصد عنه معقول ولا منقول مع موافقة الواقع وافادة التسمية فان هذا الفن مسمى بالاصول فالتشنيع بمجرد الباطل والزور مما لا التفات اليه فانه من الهباء المنثور (قوله ومن وما بعدها بيان لقوله الخ) قال شيخنا الشهاب البيان فى الحقيقة بما بعد من فى العبارة تجوز انتهى فليتأمل وقياس

الذى الكماله لكثرة الانتفاع به فيما أمله خيور كثيرة وعلى كل خير مانع وأشار بتسميته بذلك الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فضلا عن كل مختصر يعنى مقاصد ذلك من المسائل والخلاف فيها دون الدلائل وأسماء أصحاب الاقوال الا يسيرا منهم ما فذكره لنكتة ذكرها فى آخر الكتاب (الآتى من فن الاصول) بافراد فن وفى نسخة بتثنيته وهى أوضح أى فن أصول الفقه وفن أصول الدين المختتم بما يناسبه من التصوف والفن النوع وفن كذا من اضافة المسمى الى الاسم كشهر رمضان ويوم الخميس ومن وما بعدها بيان لقوله (بالقواعد القواطع) قدم عليه رعاية للسجع والقاعدة قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها

ماذكره ان يقول والمبين فى الحقيقة هو القواعد لا بالقواعد فى قوله بيان لقوله بالقواعد تجوز ثم انه يقال ان أريد بالبيان ما مدلوله حقيقة ذلك الشئ فما قاله واضح وان أريد به ما يبين به حقيقة الشئ فلا يخفى مدخلية من فى ذلك لانها الدالة على ان ما بعدها هو حقيقة ذلك الشئ وتفصيلها (قوله نحو الامر للوجوب حقيقة الخ) فان قلت لم قدم عند التمثيل للقواعد ما يتعلق باصول الفقه على ما يتعلق باصول الدين وعكس عند التمثيل للقواطع قلت أما الاول فلتقدم أصول الفقه فى الكتاب ولكونه المقصود بالذات اصالة من الكتاب وأما الثانى فلان القطعية أكثر فى مسائل الاعتقاد بل كلها قطعية على ما يشير اليه قوله الآتى فان من أصول الفقه ما ليس بقطعى ولم يذكر مثل ذلك فى أصول الدين (قوله والعلم ثابت لله تعالى) فان قلت كيف يصح التمثيل به للقاعدة مع انها القضية الكلية وهذا ليس قضية كلية اذ كل من العلم وغيره من الصفات الذاتية أمر واحد لا تكثر فيه فى نفسه كما تقرر فى محله فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية قلت التمثيل به ليس باعتبار ظاهره بل باعتبار ما يؤول اليه من القضية الكلية اذ قولنا العلم ثابت لله يؤول الى قولنا كل شئ معلوم لله وذلك قاعدة لكلية موضوعه (فان قلت) ما الحامل للشارح على ذلك حتى أحوج الى هذا التكلف وهلا مثل بنفس القاعدة التى هى قولنا كل شئ معلوم لله تعالى (قلت) الحامل له على ذلك التنبيه على ان المصنف كغيره أراد بالقواعد أعم مما ذكرت بنفسها أو بما يؤول اليها بدليل تعبيره فى فن اصول الدين بقوله علمه شامل لكل معلوم فان هذا ليس قاعدة بنفسه لعدم كلية موضوعه كما تبين بل باعتبار تأويله بنحو قولنا كل شئ معلوم له تعالى او كل شئ مشمول لعلمه تعالى وبدليل ان غيره قد يقع له التعبير بما يؤول للقاعدة لا بنفس القاعدة كما لا يخفى على من له تتبع لعباراتهم ولما خفى ذلك كله على الكمال اقتصر فى حاشيته على الاعتراض بأن التمثيل به محل نظر لانه ليس قضية كلية اذ كل من العلم والقدرة وسائر صفات الذات أمر واحد لا تكثر فيه فى نفسه كما هو مقرر فى موضعه فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية الكلية الخ ثم قال فالتحقيق انه مسئلة من مسائل اصول الدين لا قاعدة بالتفسير المذكور اه وفيه تصريح بأن المسئلة لا يجب ان تكون كلية وفيه نظر فقد صرح بعضهم فى فن المعقول بأن المسئلة يجب ان تكون كلية فليتأمل ثم رأيت فى قطعة قال ما نصه وتمثيلها بالعلم ثابت لله تعالى مؤول بالمعلوم والا فالعلم من الصفات ولا تكثر لها فى نفسها اه وينبغى حمله على ما بيناه والا فمجرد تأويل العلم بالمعلوم لا يكفى واعلم انه لا يكفى فى كلية القضية هنا مجرد كلية موضوعها كما يتوهم من هذا الكلام والا لدخل فيها الجزئية والطبيعية لكلية الموضوع فى كل منهما بل لا بد فيها مع كلية الموضوع من كون الحكم على الافراد لا على الطبيعة وان يبين فيها ان الحكم على جميع الافراد وحينئذ فلا بد فى كون قولهم الامر للوجوب قاعدة من حمل ال فى الامر على الاستغراقية فتامل (قوله والقاطعة بمعنى المقطوع بها كعيشة راضية من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به الخ) فان قلت فيه تناقض لان قوله بمعنى المقطوع بها يقتضى انه لا تجوز فى الاسناد بل فى المسند عكس قوله من اسناد ما هو للفاعل الخ فانه صريح فى ان التجوز فى الاسناد قلت لم يرد بقوله بمعنى المقطوع بها انها هنا مستعملة بهذا المعنى حتى يحصل التناقض بل أراد بذلك بيان حال القواعد فى الواقع

نحو الامر للوجوب حقيقة والعلم ثابت لله تعالى والقاطعة بمعنى المقطوع بها كعيشة راضية من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به للابستة الفعل لهما

حتى

حتى يظهر التجوز فى الاسناد فتأمل (قوله كالعقل) فى التمثيل به للادلة تجوز اذ الدليل ليس هو نفس العقل بل مقدمات يحكم العقل بها ويمكن حمله على حذف مضاف أى كنظر العقل أو تأويله بالمعقول أى المعقول وهو المعنى الذى يحكم به العقل (قوله المثبت للعلم والقدرة) أقول فيه جعل اثبات العلم والقدرة لله تعالى من القواعد لان قوله كالعقل الخ تمثيل لادلة القواعد فيرد عليه ما ورد على قوله السابق والعلم ثابت لله تعالى ويجاب عنه بما أجيب به عن ذلك فالمعنى كالعقل المثبت لقاعدة العلم والقدرة أى للقاعدة المتعلقة بالعلم والقاعدة المتعلقة بالقدرة أى كل شئ معلوم لله تعالى وكل ممكن مقدور له تعالى فليتأمل (قوله والنصوص والاجماع) يفيد أن كلا من النصوص والاجماع قد يفيد القطع وسيأتى بيان الاول قبيل المنطوق والمفهوم والثانى فى باب الاجماع (قوله المثبتة للبعث والحساب الخ) قال شيخنا الشهاب القضايا فى هذه الامثلة هى قولك البعث ثابت الحساب ثابت القياس حجة خبر الواحد حجة انتهى (قلت) وصريح كلام الشارح عد هذه من القواعد فلابد من بيان كلية موضوعها فكان المعنى بعث كل أحد ثابت حساب كل أحد ثابت أى وان خص منه من لا يحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة (قوله حيث عمل كثير منهم بهما) أى بالقياس وخبر الواحد ظرف لاجماع الصحابة وقوله فى مثل ذلك أى القياس وخبر الواحد ولذا بينه بقوله من الاصول العامة (فان قلت) قوله مع سكوت الباقين يقتضى ان هذا الاجماع سكوتى والاجماع السكوتى ظنى ولهذا اختلف فى حجيته كما سيأتى فى باب الاجماع فكيف يصح التمثيل به للادلة القطعية (قلت) قد أشار الشارح بقوله متكررا شائعا الخ الى أن هذا الاجماع ليس من السكوتى الظنى لامتيازه عنه بتكرر العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الاصول العامة وذلك يوجب القطعية عادة فقوله وفاق عادة أى قطعا فليتأمل (قوله وفيما ذكره من ان الاصول قواعد قواطع تغليب فان من أصول الفقه ما ليس بقطعى كحجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة) فيه بحثان أحدهما ما أورده الكورانى حيث قال والقطعية تارة تكون بالنظر الى متن الدليل كآيات الكتاب والاحاديث المتواترة والاجماع المنقول تواترا وتارة بالنظر الى الدلالة وان كان المتن ظنيا وتارة بالنظر الى وجوب العمل المظنون للمجتهد فانه قطعى العمل اذ لا يجوز له العدول عنه فعلى هذا جميع القواعد قطعية ولا حاجة الى دعوى التغليب كما فعله بعضهم لان التغليب مجاز لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة انتهى (وأقول) هذا الكلام منه أوضح دليل على مجازفته وعدم تأمله وأن مزيد انحرافه أوقعه فى المبادرة الى التكلم بالخطا الواضح والغلط الفاحش فانه لو أحسن التأمل واستعمل التمهل لعلم ان وصف القاعدة بالقطعية بالنظر الى قطعية متن أدلتها مجاز لانه من باب وصف الشئ بوصف ما يتعلق به وذلك مجاز قطعا وكذا وصفها بذلك بالنظر لوجوب العمل فأى حقيقة فى هذا تخلصه من المجاز الذى لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة كما قال وهذا بخلاف ما اقتصر عليه الشارح من وصفها بالقطعية لقطعية أدلتها لان القطعية حينئذ متعلقة بها أنفسها وان كانت بسبب تعلقها بأدلتها بخلاف النوعين الآخرين فان القطعية لم تثبت لها فيهما مطلقا وانما ثبتت لامر يتعلق بها على انه لا يخفى ان التجوز لازم هنا مطلقا لانه من باب اسناد ما للفاعل الى المفعول كما ذكره

والقطع بالقواعد بقطعية أدلتها المبينة فى محالها كالعقل المثبت للعلم والقدرة لله تعالى والنصوص والاجماع المثبتة للبعث والحساب وكاجماع الصحابة المثبت لحجية القياس وخبر الواحد حيث عمل كثير منهم بهما متكررا شائعا مع سكوت الباقين الذى هو فى مثل ذلك من الاصول العامة وفاق عادة وفيما ذكره من أن الاصول قواعد قواطع تغليب فان من أصول الفقه ما ليس بقطعى كحجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة

الشارح المحقق فأى فرار من المجاز الذى لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة كما قاله الكوراني والعجب انه لم يتنبه لقوله من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به مع وضوح معناه فى نفسه ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور هذا ولا يخفى ان من تتبع صنيع الائمة علم قطعا انهم حيث أطلقوا اضافة القطعية الى المعانى انما يريدون قطعيتها فى نفسها الا باعتبار متن دليلها ولا وجوب العمل بها فليتأمل * وثانيهما وهو ما خطر لنا ان ما ذكره من التغليب مبنى على ما ذكره أيضا من ان من فى قول المصنف من فن الاصول للبيان وهو غير لازم لجواز ان تكون للتبعيض حالا من القواعد والباء فى بالقواعد للملابسة حالا من فاعل الآتى والتقدير الآتى حال كونه ملتبسا بالقواعد القواطع حالة كونها بعض فن الاصول وذلك لا يقتضى ان يكون جميع ما فيه قواعد قواطع حتى يحتاج الى دعوى التغليب اللهم الا ان يكون ما ذكره من البيانية هو الظاهر من العبارة أو يكون ارتكابه لانه أحد الجائزين وان لم يترجح هو أو يمتنع غيره فليتأمل (قوله كعقيدة أن الله موجود الخ) فيه أمران الاول ان هذا يقتضى انه لا تجب كلية المسائل خلاف ما تقدم تصريح بعضهم به * والثانى قال شيخنا الشهاب الظاهر ان الاضافة بيانية وان العقيدة بمعنى المعتقدة أى كمعتقد هو ان الله موجود الخ والداعى لذلك الملاءمة مع قوله ومن أصول الدين ما ليس كذا اه أى والذى من أصول الدين المسائل المعتقدة لا نفس الاعتقاد (قوله من غير الباس) أى فى التعبير بالاصلين بخلاف التعبير بالاصولين فانه ملبس بجمع الاصولى وفيه بحث لان الاصولين بياء واحدة والجمع بياءين فأين الالباس اللهم الا أن يقال كونه بياء واحدة لا يمنع امكان اللبس لانه قد يذهل عن كونه بياء واحدة وفيه نظر لانه يمكن مثل ذلك فى الاصلين اذ يمكن أن يتوهم انه جمع أصلى بناء على الذهول عن كونه بياء واحدة وتوهم انه بياءين ولا ينبغى ان يراد بالجمع جمع الاصول لانه لا يجمع بالواو والنون اللهم الا أن يقال كون الاصول لا يجمع بالواو والنون لا يمنع وقوع اللبس اذ قد يتوهم جوازه أو وقوعه خطأ ولا يخفى ما فيه (قوله من تلك الاحاطة) قال الكمال متعلق بقوله بلوغ أصحاب الاجتهاد فمن فيه وفى قول المصنف البالغ من الاحاطة بالاصلين يحتمل كونها بمعنى فى نحو أرونى ماذا خلقوا من الارض أى فى الارض وكونها للغاية نحو قربت منه أى اليه وكونها بيانية انتهى وقوله وكو ... فيه نظر اذ الغاية لا تقتضى التلبس بالمجرور ولا احتمال خروجها فيفوت المعنى المقصود وقوله وكونها بيانية قال شيخنا الشهاب فيه نظر ظاهر وقد أهمل كونها تبعيضية وهو الظاهر وتقريره ان الاحاطة بالاصلين تقال بالتشكيك على مراتب فالكاتب بلغ من تلك المراتب بلوغ ذوى الجد منها وهى المرتبة القصوى انتهى (قلت) وقد أهمل الابتداء وهو ممكن أيضا (قوله الوارد من زهاء مائة مصنف منهم لا يروى ويمير) أقول فسر الشارح الوارد بالجائى وهو صحيح لا غبار عليه لان المراد بالجئ هنا الحصول فحاصل المعنى الحاصل من قدرها تقريبا وهذا موافق فى المعنى لما كثر فى كلامهم من نحو قولهم اختصرته أو أخذته أو جمعته من كذا وغاية ما يلزم استعمال الوارد فى معنى مجازى علاقته اللزوم اذ يلزم من الورود الوارد وقرينته استحالة الورود الحقيقى ولا غبار على استعمال المجاز مع تحقق علاقته وقرينته خصوصا مع موافقته فى المعنى لما كثر فى كلامهم وخصوصا مع اطباق البلغاء على انه أبلغ من

ومن أصول الدين ما ليس بقاطعة كعقيدة ان الله موجود وانه ليس بكذا مما سيأتى (البالغ من الاحاطة بالاصلين) لم يقل الاصوليين الذى هو الاصل اشارة للتخفيف من غير الباس (مبلغ ذوى الجد) بكسر الجيم أى بلوغ أصحاب الاجتهاد (والتسهيل) من تلك الاحاطة (الوارد) أى الجائى (من زهاء مائة مصنف) بضم الزاى والمد أى قدرها تقريبا

الحقيقة

الحقيقة مع ان التجوز لازم هنا بكل حال اذ المعنى الحقيقى غير متصور هنا وأعرب منهلا حالا لانه أبلغ من اعرابه مفعولا به للوارد لان كونه منهلا يقتضى من كثرة فوائده ومزيد عوائده مالا يقتضيه كونه ورد المنهل كما لا يخفى الا ترى ان وصف زيد بأنه بحر أبلغ من وصفه بانه ورد البحر بل لا نسبة بينهما وانما حمله اعنى منهلا على الاستعارة التحقيقية دون التشبيه البليغ لان هذه الاستعارة أبلغ منه كما أطبق عليه البلغاء ولا يرد عليه أن ترشيح الاستعارة يجب أن يكون مستعملا فى معناه الحقيقى وقد حمل ترشيح هذه الاستعارة أعنى قول المصنف يروى ويمير على معناه المجازى بدليل قوله الآتى ومن استعمال الجوع والعطش الخ لان زعم وجوب ما ذكر ممنوع كما حققه وانما قدر مفعول يروى كل عطشان دون من ورده مثلا لانه أنسب اذ معنى يروى يزيل العطش وتعليق ازالة العطش بالعطشان أنسب من تعليقه بنحو من ورد كما لا يخفى وأعم اذ يشمل غير الوارد أيضا وأبلغ اذ تعليقه بكل عطشان دون كل وارد اشارة الى أنه بلغ من الكثرة الى أن عم جميع البقاع بحوفيضانه ونقله فم كل عطشان من الواردين وغيرهم وكذا يقال فى تقدير مفعول يمير كل جوعان ولا يخفى على عاقل بعد ما قرر ظهور تقرير الشارح لهذا المحل وحسنه ودقته وانه لا غبار عليه ولا تكلف فيه بوجه من الوجوه يستند اليه فزعم الكمال ان فيه تكلفا لا يخفى على الفطن زعم فاسد وتمويه خامد كاسد لا يجد له شبهة فضلا عن حجة فياليت شعرى أى تكلف فيه وأى فطن يتوقف فى محاسنه الكثيرة ولطائفه الغزيرة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وقد علم مما قررناه ان الوارد من قبيل المجاز المرسل ولما جوز الكمال ان يكون منهلا منصوبا بالوارد على المفعولية وان يكون كل منهما استعارة وبين ذلك اعترضه شيخنا الشهاب فقال قوله والوارد استعارة كيف يكون استعارة مع ذكر الطرفين انتهى (وأقول) قد يجاب عنه بأن ذكر الطرفين انما يمنع الاستعارة اذا كان على وجه ينبئ عن التشبيه لا مطلقا ولهذا جوزوا الاستعارة فى القمر من قوله

لا تعجبوا من بلى غلالته * قد زر ازراره على القمر

مع ذكر الطرفين واعتذروا عن ذلك بما ذكر فليتأمل ثم رأيت الكمال فى قطعته جوز الحالية من غير تعقب لها (قوله من زهوته بكذا) قال شيخنا الشهاب مصدره الزهو واما الزهاء فهو اسم للقدر الذى يحزر به الشئ ويقدر به لا لمطلق القدر انتهى (قوله يعنى يشبع) اشارة الى المجاز والتفسير بالاشباع بمعونة المقام وقوله الذى من صفته الخ اشارة الى العلاقة وهى السببية فان الاتيان بالميرة سبب فى الجملة للاشباع (قوله الى ماهو فيه) تخصيص للمفعول المحذوف لعدم امكان التعميم الى غير ماهو فيه (قوله الذى من صفته انه يشبع) اشارة الى علاقة استعمال يمير بمعنى يشبع وهى السببية (قوله بقرينة السياق) أى سياق المدح (قوله ووصفه بالارواء الخ) جواب ما قد يقال المنهل الماء وهو لا يشبع وحاصل الجواب أن من الماء ما يشبع أيضا (قوله ومن استعمال الجوع والعطش فى غير معناهما) لم يذكر مثل ذلك فى قوله يروى ويمير فانهما أيضا مستعملان فى غير معناهما للعلم بذلك مما ذكره فى الجوع والعطش لانهما تابعان لذلك فى المعنى (قوله ومن استعمال الجوع والعطش فى غير معناهما المعروف كما هنا الخ) اعترضه شيخنا الشهاب اعتراضا أحسب بل أجزم انه مسبوق به من

من زهوته بكذا أى حزرته حكاه الصغانى قلبت الواو همزة لتطرفها اثر ألف زائدة كما فى كساء (منهلا) حال من ضمير الوارد (يروى) بضم أوله أى كل عطشان الى ماهو فيه ويمير بفتح أوله يعنى يشبع كل جائع الى ماهو فيه من مار أهله اذا أتاهم بالميرة اى الطعام الذى من صفته انه يشبع فحذف مفعولى الفعلين للتعميم مع الاختصار بقرينة السياق والمنهل عين ماء ترده وصفه بالارواء والاشباع كما فى عين ماء زمزم فانه يروى العطشان ويشبع الجوعان ومن استعمال الجوع والعطش فى غير معناهما المعروف كما هنا قول العرب جعت الى لقائك أى اشتقت وعطشت الى لقائك أى اشتقت حكاه الصغانى

شيخنا العلامة فقال مانصه اعلم أن جعل منهلا حالا من ضمير الوارد العائد على جمع الجوامع يوجب كونه منهلا تشبيها بليغا بحذف الاداة وكون كل من يروى ويبرد مستعملا في معناه الحقيق اذ التقدير حينئذ الوارد جمع الجوامع من قدرما تضمنه حالة كونه كمنهل من وارد كل عطشان ومشبع لكل جوعان وجعل منهلا على تقدير الحالية المذكورة استعارة تحقيقية ممن عرفها بانها ماتضمن تشبيه معناه أى ماعنى باللفظ واستعمل فيه بما وضع له فاذكر من ان كلا من يابس وعطشان مستعمل في غير معناه المعروف مبنى على السهو المذكور على انه لو صح كونه منهلا استعارة وجب كون يروى ويبرد ترشيحا وهو مستعمل في معناه اذ هو الوصف الملائم للمستعار منه بل صرحوا بانه غير مجاز وضابط الفرق بين التشبيه والاستعارة قال التفتازانى ان اسم المشبه به في الاستعارة يكون مستعملا في معنى المشبه مرادا به ذلك بحيث لو أقيم مقامه اسم المشبه استقام الكلام وفي التشبيه يكون مستعملا في معناه الحقيق مرادا به ذلك ثم قال في قوله تعالى وما يستوى البحران هذا عذب الى قوله مواخر دلالة قاطعة على ان المراد بالبحرين معناهما الحقيق فيكون تشبيها أى لا يستوى الاسلام والكفر اللذان هما كالبحرين الموصوفين قال وقد خفى هذا البيان على بعض الاذهان فذهب الى أن هذه الآية من قبيل الاستعارة اه لفظ شيخنا (وأقول) من العجب انهم تجرؤا على هذا الامام وبالعراق حتى جاءهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيأ واعلم ان صاحب التلخيص قد فسر في ايضاحه الاستعارة بقوله ماتضمن تشبيه معناه بما وضع له قال والمراد بمعناه ماعنى باللفظ واستعمل اللفظ فيه قال فعلى هذا لا يتناول قولنا ماتضمن تشبيه معناه بما وضع له اللفظ المستعمل فيما وضع له وان تضمن تشبيه شئ به نحو زيد أسد ورأيت زيدا أسدا ورأيت به أسدا لانه اذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصح تشبيه معناه بالمعنى الموضوع له لاستحالة تشبيه الشئ بنفسه قال في المطول وفيه نظر لانا لانسلم ان أسدا في نحو زيد أسد مستعمل فيما وضع له بل مستعمل في معنى الشجاع فيكون مجازا واستعارة كما في رأيت أسدا يرمى بقرينة حمله على زيد ولا دليل لهم على ان أداة التشبيه هنا محذوفة وان التقدير زيد كالاسد الى آخر كلامه ومنه قوله تقول زيدا أسدا أصله زيد رجل شجاع كالاسد فحذفنا المشبه واستعملنا المشبه به في معناه فيكون استعارة اه وعبارة التلويح ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور أيضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في المعنى الحقيقى ليفتقر الى تقدير أداة التشبيه الخ اه والحاصل انه ذاهب في نحو زيد أسد مما وقع اسم المشبه به خبرا عن اسم المشبه حقيقة أو حكما كما في الحال الى أنه استعارة وهو مانقله غيره عن المتأخرين من المحققين من غير منازع فيه حيث قال في كلام ذكر مانصه هذا رأى السلف من علماء البيان في زيد أسد أى ونحوه وهو انه تشبيه بليغ بحذف الكاف واما المحققون من المتأخرين فقد ذهبوا الى ان أسدا استعارة للرجل الشجاع اه وأما رد السيد عليه في ذلك فهو على تقدير لزومه لا يمنع كونه مذهبا للمتأخرين من المحققين يصح اتباعهم فيه مع ان جميع ما احتج به في رده يؤخذ رده من مجموع الحواشى كما هو معلوم للمتتبع لها ولولا مزيد الاطالة لاستوفينا ذلك وقد أطنب البهاء السبكى في عروس الافراح في تحرير الاستعارة بوجوه نقلية وأخرى عقلية وجعل من

الاولى ان المصنف يعني صاحب التلخيص وكل من تكلم في قوله تعالى فجعلناها حصيدا كأن لم
تغن بالامس وقوله تعالى فأصبح هشيما تذروه الرياح جعل حصيدا وهشيما استعارة قال وهو
يناقض قولهم اذا وقع المشبه به خبرا أو حالا يكون تشبيها وان الرماني وغيره جعلوا من
الاستعارة وآتينا ثمود الناقة مبصرة مع ان مبصرة حال وان الرماني والامام فخر الدين والزنجاني
جعلوا منه يعني من الاستعارة قوله تعالى وسراجا منيرا وان كان حالا وان الزمخشري جعل منها
قوله تعالى نساؤكم حرث لكم حيث قال ما نصه وهذا مجاز شبههن بالمحارث فان في كل
استعارة تشبيها معنويا وقوله تعالى وسيدا وحصورا فقال استعير الحصور لمن لا يدخل في اللعب
وان جماعة جعلوا منها قوله تعالى هن لباس لكم وان التنوخي في الاقصى القريب ممن جزم
بان زيدا أسد استعارة وان عبد اللطيف البغدادي قال في قوانين البلاغة التشبيه مصرح
بحرفه والاستعارة ان يطلق على المشبه اسم المشبه به من غير تصريح بأداة التشبيه فيقال زيد
أسد وبحر وغيث أو زيد أسد في شجاعته وان النحاة عن آخرهم ذكروا في نحو زيد زهير شعرا
ما يشهد لانه استعارة وان ابن مالك قال في شرح الكافية اذا قلت مشيرا الى شخص هذا أسد
ففيه ثلاثة أوجه أحدها تنزيله منزلة الاسد مبالغة دون أداة تشبيه والثاني ان ينوي أداة
التشبيه اي زيد مثل أسد وفي هذين الوجهين لا ضمير في أسد الثالث ان يتأول أسد بصفة وافية
بمعنى الاسدية ويجري مجرى ما أول به فيتحمل الضمير اما اذا أشرت لحيوان مفترس فلا يتحمل
ضميرا الا يقال انما جوز ابن مالك الاستعارة في هذا الاسدلان اسم الاشارة لا يصدق عن الحقيقة
كما ان زيدا يصرف لانا نقول قد مثل بقوله لسان الفتى سبع واللسان كزيد في صرفه عن
الحقيقة وان المصنف يعني صاحب التلخيص ذكر في قوله صلى الله عليه وسلم وهم يد على من
سواهم انه استعارة وهو عكس ما ذكره هنا وان صاحب موارد البيان جعل من المجاز قوله
تعالى أمهاتهم من قوله وأزواجه أمهاتهم وقوله تعالى نساؤكم حرث لكم وقول النبي صلى
الله عليه وسلم النساء حبائل الشيطان والشباب شعبة من الجنون والمسلم مرآة أخيه فهل
تحكم المشايخ على جميع هذه الطوائف وهؤلاء الائمة في جميع هذه المواضع بالخطا وانهم
كما حكموا بذلك على الشارح أو يخصون بذلك الشارح سبحان الله عما يصفون وجعل من
الثانية ان الاصوليين مختلفون فيما اذا دار الامر بين المجاز والاضمار أيهما أولى وذلك في مطلق
المجاز وفي علم أصول الفقه اما الاستعارة التي هي أشرف أنواع المجاز فانها مقدمة على
الاضمار ولا سيما ونحن في علم البيان الذي الاستعارة فيه هي الاصل وهم مجمعون على ان
الاستعارة خير من الاضمار وان تجويز الاستعارة لا يحتاج لدليل لانه مجاز شائع فكما يجوز
أن تقول جاءني أسد تريد الاستعارة يجوز أن تقول زيد أسد وهذا قياس جلي قال وما يظن من
الفرق بينهما ما اجيب عنه وان حاصل كلام الزمخشري والسكاكي وصاحب التلخيص ومن
تبعهم ان نحو زيد أسد انما لم يكن استعارة لامتناع امكان حمل الكلام على الحقيقة وان من
شرط الاستعارة امكان حمل الكلام على الحقيقة في الظاهر وتناسي التشبيه ولا حاصل لما قالوه
لانا نقول ليس من شرط الاستعارة ذلك بل لو عكس وقيل لا بد من عدم الصلاحية كان أقرب
لان الاستعارة مجاز لا بد له من قرينة فان لم تكن قرينة امتنع صرفه الى الاستعارة وصرفناه

الى حقيقته وانما تصرفه الى الاستعارة بقرينة تقترن به القرينة تارة تكون معنوية حالية مثل رأيت أسدا وتارة تكون لفظية مثل زيد شبرا عنه بالاسد فانه قرينة تصرف الاسد عن ارادة الحقيقة وايضا فانا نجد الفناق فى كثير من المواضع لا يصلح لحقيقة ويسمونه استعارة ولا يكادون يترددون فيه كقولك تكلم الاسد ورمى الاسد بالنشاب وكيف يمكن تناسى التشبيه فى مثله وأيضا فليس كل ما وقع خبر المبتدا يمتنع حمله على الحقيقة فانك اذا قلت هذا أسد أو الذى فى دارى أسد ونحو ذلك مريدا زيدا فقد وقع الاسد خبر مبتدا ومع ذلك لا يمتنع حمله على حقيقته فكان ينبغى أن يسمى استعارة فالمعنى الذى قالوه لا يستمر الا فى كل خبر الا ان كان مقصودا بذلك وتركوه لوضوحه وأيضا فالعلة التى ذكروها بعينها موجودة فى الصفة التى لا تصلح أن تجرى بالحقيقة على موصوفها نحو رأيت رجلا بحرا ومررت بزيد البحر ومع ذلك هو عندهم استعارة لا تشبيه لانه ليس فى حكم الخبر وأيضا فصار زيد أسدا استعارة كما صرح به المصنف يعنى صاحب التلخيص فى الكلام على ان الاستعارة مجاز لغوى مع ذكر طرفى التشبيه ووجود ما ذكروه فقد ظهر ان كون زيد أسد استعارة مذهب صاحب المطول والتلويح وناهيك به وبهما ايل ومذهب غيره من متأخرى المحققين كما تقدم نقل بعضهم له عنهم بل وغيرهم من تلك الطوائف المتقدمة كما سمعت نقل البهاء السبكى له عنهم بل وصاحب التلخيص نفسه فى بعض المواضع كما تقدم فى كلام البهاء أيضا فهل يسوغ لعاقل مع ذلك ان يحكم بالسهو على من يجرى على هذا القول الذى بهذه المنزلة خصوصا مثل هذا المحقق الثبت كلا والله لا يصدر هذا الحكم الا عن سهو وغفلة وعدم اطلاع على حقيقة الحال مع التساهل بالمسارعة الى تخطئة الائمة وعدم التثبت الواجب واعلم أيضا ان الترشيح لا يجب ان يكون حقيقة بل فى معناه الحقيقى ولهذا ما قال فى المطول قبل قوله فصل فى شرائط حسن الاستعارات بسطر ونقتبر مانصه ومما يدل على ان الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشاف فى قوله تعالى واعتصموا بحبل الله الآية انه يجوز أن يكون الحبل استعارة للعهد والاعتصام استعارة للوثوق بالعهد أو هو ترشيح لاستعارة الحبل بما يناسبه قال السيد قدس سره آتنا ايماء الى أن صاحب الكشاف جوز فى الترشيح كونه حقيقة ومجازا كما فى قرينة الاستعارة بالكناية الا أن يؤول عبارة الكشاف بان المراد او هو ترشيح فقط فان الاول مع كونه ترشيحا فى الجملة استعارة أيضا وان كانت تابعة لاستعارة الحبل للعهد اه وقد تابع صاحب الكشاف على ما جوزه غيره وزاد بعضهم كالعلامة أبى القاسم السمرقندى فى رسالته تجويز كونه مستعارا من ملائم المستعار منه لملائم المستعار له ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد انه عبر عن ملائم المستعار له بلفظ موضوع لملائم المستعار منه فعلم انه يجوز فيه ثلاثة أوجه الحقيقة والمجاز المرسل والاستعارة كما صرح بعضهم بالوجوه الثلاثة وبين جريانها فى الآية المذكورة واذا تقرر ذلك ظهر لك كل الظهور ان جواز كون ما ذكر استعارة قول ذهب اليه طوائف من المتقدمين والمتأخرين وانه قول متأخرى المحققين واختاره مثل المولى سعد الدين وان الحكم بسهو ومن من جرى عليه كالشارح المحقق خطأ واضح لا منشأ له الا عدم الاحاطة بحقيقة الحال واهمال التثبت الواجب وان جميع ما أطال به شيخنا الشهاب وقاله شيخنا العلامة لم يتبع شى منه فى

بحثه

محله وان مازعمه من وجوب كون منهلا تشبيها بليغا على تقدير الحالية ممنوع بل غلط بل يجوز
على ذلك التقدير ان يكون استعارة على هذا القول المذكور واما استدلاله على ذلك بقوله
اذ التقدير حينئذ الخ فلا يسمن ولا يغني من جوع فانه مجرد دعوى خالية عن الدليل ومثله مما
لا يلتفت اليه عند أهل التحصيل بل كون التقدير ذلك مبني على تقدير التشبيه البليغ دون
تقدير الاستعارة فلا يصح اثباته به ومن ان جعل منهلا على تقدير الحالية استعارة سهو عن
كونها الخ هو السهو لانه لا مانع من ان يشبه هنا ماعني باللفظ واستعمل فيه أي المعنى المجازي
بما وضع له ولا من ان هذا هو المراد فمن أين جاء السهو بما ذكر فان بني زعمه السهو على مازعمه
أولا من وجوب كونه تشبيها بليغا فيكون الوجوب المذكور مانعا من أن يشبه ماعني باللفظ
واستعمل فيه بما وضع له لان اللفظ حينئذ مستعمل فيما وضع له فلا يصح أن يشبه بما وضع له
لان الشيء لا يشبه بنفسه بطل قوله عن كونها ماتضمن الخ كما لا يخفى لان كونها ماتضمن الخ ليس
هو المانع على هذا التقدير بل المانع وجوب ماذكر بل كان الواجب على هذا أن يقول سهو
عن امتناع الاستعارة لوجوب التشبيه فتدبره لئلا تغلط فيه واما قوله فما ذكر من أن كلا من
جائع وعطشان مستعمل في غير معناه المعروف مبني على السهو المذكور فهو قطعا سهو لان
استعمال ذلك في غير معناه لا ينبني على كون منهلا استعارة لان زعمه انه ترشيح على هذا التقدير
وان الترشيح يجب استعماله في معناه فتامل ومن انه لو صح كون منهلا استعارة وجب كون يروى
وغير ترشيحا وهو مستعمل في معناه الخ مدفوع بل غير صحيح لانه ان أراد انه يجب استعماله في
معناه وانه لا يجوز كونه مجازا مرسلا أو استعارة فهو مردود لما تقدم واضحا عن صاحب
الكشف وغيره من جواز ذلك أيضا وان أراد انه يجوز أن يكون مستعملا في معناه وان يكون
مستعملا في غيره على وجه المجاز المرسل أو الاستعارة بطل الاعتراض بذلك على الشارح وهو
ظاهر لانه لا ينافي ماذكره واما قوله وضابط الفرق الخ فلا يقدح فيما ذكره الشارح لجريان ضابط
الاستعارة المذكور ههنا فانه يجوز أن يكون منهلا الذي هو اسم المشبه به مستعملا في معنى
المشبه الذي هو كتاب كثير الفوائد جم الفرائد ولو اقيم مقامه اسم المشبه استقام الكلام
اذ التقدير حينئذ لو ارد بجمع الجوامع من قدر مائه مصنف حال كونه كتابا كثير الفوائد جم
الفرائد ولا شبهة في استقامة ذلك وكذا قوله ثم قال في قوله تعالى وما يستوي البحران الخ لا يقدح
أيضا فيما ذكره لان امتناع ارادة المعنى المجازي فيه لمانع لا يتحقق مثله هنا وهو ماذكره في المطول
بقوله لان قوله تعالى ومن كل تأكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها ينبئ عن انه قصد
التشبيه لا الاستعارة واراد تفضيل البحر الاجاج على الكافر بانه قد شارك العذب في منافع
والكافر خال عن المنفعة اه على انه قد يسلم ربما يعترض عليه بجواز ان يكون قوله تعالى ومن
كل تأكلون ترشيحا للاستعارة أو ابتداء كلام اه فقد اتضح بما لا مزيد عليه صحة كلام
الشارح وحسنه وبراءته عما نسب اليه من السهو وغاية ما في الباب انه جرى على أحد مذهبين
اختاره مثل المولى سعد الدين وعليه طوائف من المتقدمين والمتأخرين ونقل عن متأخري
المحققين ومثل ذلك مما لا يصدر الحكم بالسهو فيه من عاقل بل من غافل ذاهل وبالله التوفيق
فان قلت قد اتضح غاية الاتضاح صحة كلام الشارح وسقوط الاعتراض عليه رأسا لكن

ما الحكمة فى ايثاره الحمل على الاستعارة دون التشبيه البليغ وفيه المبالغة الجارى فى ذلك قلت
الحكمة أن الاستعارة ابلغ من التشبيه البليغ كما بيناه فيما سبق كما انها أبلغ أيضا من جعل
منهلا شمول الوارد اذ لا خفاء فى ان وصف الشئ بانه منهل ابلغ من وصفه بورود المنهل وبمجرد
ان جعله مفعولا للوارد انسب لما قدمه من تقديم البيان على التمييز بان يجعل من زهاء مائة
مصنف بيانا لما بعده ولا يقاوم المبالغة الحاصلة بجعله حالا كما تقرر بل لا يعد شيأ معها كما لا يخفى
على المتأمل وبهذا يظهر رجحان ما ارتكبه الشارح زيادة على مجرد صحته ولله دره (قوله المحيط
بزبدة ما فى شرحى) يحتمل أن الشرحين من جملة الكتب المذكورة فى قوله مائة مصنف وانما
يصرح به لئلا يتوهم خروجهما عنها مع كثرة فوائدهما ويحتمل انهما زائدان عليها وهو ظاهر
قول الشارح أيضا (قوله بزبدة ما فى شرحى) اقول فيه أمران * الاول أن المراد زبدة ما فيهما
من الاحكام لا زبدة جميع ما فيهما أو أراد بالزبدة الاحكام * والثانى انه لا يرد عليه انه لم يشرح
المنهاج بتمامه بل كمل على ما شرحه والده منه اما القليل ما شرحه والده بالنسبة لما شرحه هو فلم
يعتد به فاطلق انه شرحه واما تغليب أحد الشرحين لتمامه على الآخر واما لان قولك شرحى
على كذا يصدق لغة بشرح البعض من كذا فليتأمل (قوله بالتنوين بضبط المصنف) اقول
يمكن توجيهه لما فيه من وصف المزيد بالكثرة وعدم اختصاصه لمزيد الكتب بخلاف الاضافة
لفوات وصف المزيد عليها بالكثرة وتخصيصه بمزيد الكتب فان المتبادر كون موصوف الكثير
فيما هو الكتب متعلقا بمزيد (قوله وينحصر جمع الجوامع بمعنى المعنى المقصود منه) أقول
يحتمل أن يكون فى زيادة لفظ المعنى اشارة الى ان مسمى جمع الجوامع الالفاظ المخصوصة
كما هو مختار السيد ومن وافقه من المحققين فى مسمى الكتب والابواب ونحوهما والا كان
الظاهر ان يقول بمعنى المقصود منه باسقاط لفظ المعنى ثم ههنا ابحاث * الاول أن يقال لم يجعل
المقصود هو المعنى دون اللفظ وهلا جعل كلاهما مقصودا ويجاب بان الفاظه ليست الا وسائل
لفهم المعنى فلم يناسب وصفها بالمقصودية على انه ليس فى عبارته تخصيص وصف المقصودية
بالمعنى غاية الامر انه ساكت عن وصف اللفظ بها ثم رأيت شيخنا الشهاب قال لك أن تقول
ما فائدة ذكر المعنى ويجاب بان النظر الى المعنى أولا وبالذات والى الالفاظ ثانيا وبالعرض اه
* الثانى ان المراد بالمقصود اما المقصود بالذات أو الاعم فان كان المراد الاول فلتخرج المقدمات
اذ ليست من المقصود بالذات مع ان المصنف أدخلها فيه وان كان المراد الثانى فلتدخل الخطبة
لانها من المقصود للتبرك بما فيها من أسمائه تعالى وحمده فى تأليف الكتاب والتوسل بالصلاة عليه
وذكره عليه أفضل الصلاة والسلام فى ذلك وللترغيب فيه والحمل على الاعتناء به بما أشار اليه
فيها من أوصافه الجليلة وغير ذلك فهو من المقصود فى الجملة مع ان المصنف أخرجها عنه
ويجاب باختيار الاول ولا يلزم خروج المقدمات وانما يلزم خروجها لو أريد المقصود من العلم
وليس كذلك بل المراد المقصود من الكتاب كما يشير اليه قوله منه أى من جمع الجوامع وقد
يكون الشئ مقصودا من الكتاب دون العلم والمقدمات مقصودة بالذات فى الكتاب وان لم تكن
مقصودة كذلك فى العلم ولا ينافى هذا الجواب ما يأتى من قول الشارح أى فى أمور متقدمة
أو متقدمة على المقصودة بالذات المصرح فى أن المقدمات غير مقصودة بالذات لان المراد هنالك

(المحيط) أيضا (بزبدة) أى
خلاصة (ما فى شرحى على
المختصر) لابن الحاجب
(والمنهاج) للبيضاوى وناهيك
بكثرة فوائدهما (مع مزيد)
بالتنوين بضبط المصنف
(كثير) على تلك الزبدة أيضا
(وينحصر) جمع الجوامع
بمعنى المقصود منه
(فى مقدمات) بكسر الدال
كمقدمة الجيش للجماعة
المتقدمة منه من قدم اللازم

بالمقصود

بالقصود بالذات المقصود بالذات للعلم لا للكتاب كما هنا وبذلك يجتمع أطراف كلامه ثم رأيت شيخ
الاسلام قال قوله يعني المقصود منه أي بالذات أو بالعرض دفع لايراد الخطبة وما وصف به
الكتاب بعد تمام المقصود منه اه وفيه نظر ظاهر لما تقرر من أن الخطبة مقصودة بالعرض
ومثلها ما ختم به الكتاب فالوجه ما ذكرناه من أن المراد المقصود بالذات للكتاب والا وردت
الخطبة وما ألحق بها ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ان أريد المقصود بالذات لزم كون المقدمات
مقصودة بالذات وسيأتي قريبا انها أمور متقدمة على المقصود بالذات وان أريد المقصود مطلقا
لزم كون جملة الحمد والصلاة وما اتصل بهما غير مقصودة أصلا أي مع انها مقصودة في الجملة
ويمكن اختيار الشق الثاني ومعنى المقصود منه المقصود بوضعه اه وفي جوابه نظر أيضا الا انا
لا نسلم ان الخطبة غير مقصودة مطلقا بوضع الكتاب فالوجه ما قدمناه الثالث ان لفظة من يجوز
ان تكون صلة المقصود ولا يرد عليه انه يلزم حينئذ ان يكون المعنى المقصود المذكور خارجا عن
جمع الجوامع لان المقصود من الشئ خارج عنه وذلك لصحة هذا اللازم بناء على أن مسمى جمع
الجوامع هو الالفاظ مثلا فان المعاني حينئذ خارجة عنه مقصودة منه ثم ان أريد بالمقدمات
والكتب السبعة الالفاظ المخصوصة ولم يقدر المضاف لم يكن الانحصار من قبيل انحصار الكل
في اجزائه ولا انحصار الكلي في جزئياته ضرورة أن الالفاظ ليست اجزاء للمعنى المقصود ولا
جزئيات له بل كان من قبيل انحصار المدلول في الدال وضبطه به أو يقدر مضاف الى المعنى أي
وتنحصر عبارات المعنى المقصود في مقدمات وسبعة كتب وان أريد بها المعاني كما هو المناسب
الظاهر قوله كتعريف الحكم وأقسامه أو قدر المضاف أي في معاني مقدمات وسبعة كتب جاز
أن يكون الانحصار من القبيل الاول ان أريد بالمعنى المقصود جملة المعاني المخصوصة المعينة في
الواقع وان يكون من قبيل الثاني ان أريد بالمعنى المقصود مفهومه لصدقه على كل واحد من
المعاني التي في المقدمات والكتب ويجوز أن تكون من تبعيضية بناء على أن مسمى جمع الجوامع
المعاني أي وينحصر المقصود حال كونه بعضا منه أي من جمع الجوامع انحصار الكل في الاجزاء
ان أريد به جملته أو الكلي في الجزئيات ان أريد مفهومه وأريد فيهما بالمقدمات والكتب
المعاني أو قدر المضاف والا فمن قبيل انحصار المدلول في الدال نظير ما تقدم وأما حمل من على
البيانية فينبغي امتناعه لانه مع احتياجه الى البناء على أن مسمى الكتاب المعاني يستلزم
خروج الخطبة ونحوها عنه مع دخولها في مسماه كما هو ظاهر اللهم الا مع التكلف والحمل
على المبالغة وعلى هذا فالانحصار من قبيل انحصار الكل في الاجزاء أو الكلي في الجزئيات
أو المدلول في الدال على قياس ما تقدم وأما حملها على الابتدائية بناء على ان مسمى جمع الجوامع
الالفاظ أو نحوها فينبغي امتناعه أيضا الا على وجه التكلف البعيد وبما تقرر يظهر انه لا يتأتى
هنا ما قيل في قول المختصر والمطول وينحصر المقصود من علم المعاني في ثمانية أبواب كما لا يخفى
على من تأمل المقامين وتفاوت التعبير فيهما خلافا لما توهمه من لم يتأمل فيهما وان ما أطلقه شيخ
الاسلام من ان الانحصار باعتبار لازمه من تقسيم الكل الى أجزائه انما يتأتى على بعض
التقديرات كما هو ظاهر للمتأمل فيما قررناه (قوله بمعنى تقدم) لم يقيده باللازم قال شيخنا الشهاب
لانه قد يتعدى كما في زيد تقدمه عمرو اه فليتأمل (قوله أي في امور متقدمة أو مقدمة على

بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا
بين يدى الله وبفتحها على
قلة كمقدمة الرجل في لغة
من قدم المتعدى أي في أمور
متقدمة أو مقدمة على

المقصود بالذات الانتفاع بما فيه مع توقفه على بعضها) أقول قد بين المولى سعد الدين انقسام
المقدمة الى مقدمة العلم ومقدمة الكتاب وعبارته فى المطول ما نصه يقال مقدمة العلم لما
يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت
امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها أم لا واما عدم فرق البعض بين
مقدمة العلم ومقدمة الكتاب أشكل عليهم أمران احتاجوا فى التفصى عنهما الى تكلف
أحدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلاثة على ما ذكر فى هذه المقدمة والثانى ما وقع فى بعض
الكتب من ان المقدمة فى بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه مع زعمهم ان هذا عين المقدمة
اه وهو كلام حسن صحيح وأما اعتراض السيد عليه فى اثبات مقدمة الكتاب فقد ردوه كما هو
معلوم لمن له اطلاع على كلامهم ولا يخفى أن كلام المصنف والشارح موافق لما قرره السعد فان
هذه المقدمات مما ينتفع بها فى المقصود أعم من ان يتوقف عليها أولا كما أشار اليه الشارح بقوله
مع توقفه على بعضها بعد قوله للانتفاع بما فيه فتصلح ان تجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة
العلم ثم كلام السعد صريح فى ان المراد بمقدمة الكتاب الالفاظ بخلاف عبارة المصنف
والشارح لكنها تقبل الحمل على ذلك كما علم مما قررناه بقوله وينحصر فى مقدمات وسبعة كتب
(قوله اذ يثبتها الاصولى تارة الخ) قال شيخنا الشهاب فيه ان امكان الاثبات متوقف على
التصور بوجه ما لا على التصور بالتعريف ويجاب بان المراد امكان الاثبات والنفى على بصيرة
اه أقول وأيضا فذكر التعريف والحكم بالتوقف عليه باعتبار كونه وجها من الوجوه لا باعتبار
خصوصه على ان التعريف اعم من الحد عند أهل الميزان فهو المميز مطلقا فقوله كتعريف
الحكم أى تمييزه مطلقا واذ فرض أن الواقع حده لانه انما ذكر لتضمنه المميز فى الجملة وزيادة
الفائدة لا لاعتبار خصوصه (قوله وسبعة كتب فى المقصود بالذات) اقول فيه بحثان الاول
انه قد يستشكل كون الكتب السبعة فى المقصود بالذات مع اشتمال السابع على ما ليس منه
وهو ما ختم به السابع من اوصاف الكتاب والجواب أولا يمنع أن ما ختم به من أوصاف الكتاب
من جملة السابع وان اتصل به حسا وثانيا بان المراد عرفا بقولنا الكتاب فى كذا مثلا اما ان
كذا هو المقصود بالذات واما انه فى كذا وما يناسبه وعلى التقديرين فلا يضر اشتماله على شئ
آخر * والثانى ما اشتهر من اشكال الظرفية فى امثال ذلك اذ ليست الكتب التى هى ألفاظ
مخصوصة على المختار مظروفة فى المقصود المذكور الذى هو معان مخصوصة بل العكس اقرب
ولذا اشتهر أن الالفاظ قوالب المعانى وان لم تكن الالفاظ ظروفا حقيقية للمعانى بل غاية الامر
انها دوال عليها والجواب من وجوه * الاول حمل مثل ذلك على الاستعارة بالكناية بان شبه الدال
والمدلول وهما هنا الكتب السبعة والمقصود بالذات المذكور بالظرف والمظروف تشبيها مضمرا
فى النفس بجامع الارتباط بين الشيئين فى كل منهما ولم يصرح بشئ من أركان التشبيه سوى
المشبه وهو الدال والمدلول ودل على التشبيه بذكر ما يخص المشبه به وهو لفظة فى * والثانى حمل
ذلك على الاستعارة التبعية بان شبه الحالة التى بين الدال والمدلول بالحالة التى بين الظرف
والمظروف ثم استعمل فى المشبه لفظة فى فجرت الاستعارة أولا فى الحال وتبعها فى لفظة فى
والثالث حمله على الاستعارة التمثيلية بان شبه الصورة المنتزعة من الدال والمدلول وارتباطه

المقصود بالذات للانتفاع بما فيه مع توقفه على بعضها كتعريف الحكم وأقسامه اذ يثبتها الاصولى تارة وينفيها أخرى كالسباق (وسبعة كتب) فى المقصود بالذات

أحدهما بالآخر بالصورة المنتزعة من الظرف والمظروف وارتباط أحدهما بالآخر فاستعير للمشبه اللفظ الموضوع للمشبه به * والرابع حمله على التشبيه البليغ بحذف أداة التشبيه أى وسبعة كتب كأنها فى المقصود بالذات لشدة ارتباطها به * والخامس حمله على حذف المضاف والتقدير فى بيان المقصود بالذات والمراد ان اللفظ الخاص فى بيان المقصود بالذات ولما كان بيانه ممكنا بغير هذه الالفاظ كان البيان شاملا لها فجعل الشمول العمومى كالشمول الظرفى ثم ان أريد بالبيان المعنى المصدرى فجعل شموله للفظ المخصوص عموما مسامحة وان جعل البيان بمعنى ما يبين به فلا اشكال (قوله خمسة فى مباحث أدلة الفقه) أقول ينبغى ان تكون المباحث جمع مبحث بمعنى محل البحث وتفسر بالقضايا اذ هى محل للبحث الذى هو اثبات المحمول للموضوع فمعنى مباحث أدلة الفقه القضايا المشتملة على اثبات أحوال أدلة الفقه لتلك الادلة (قوله فى التعادل والتراجيح) قال شيخنا الشهاب ان قلت لم عبر فى المعطوف عليه بما هو وصف للادلة وفى المعطوف بما هو فعل المرجح ولم أفرد الاول وجمع الثانى قلت لان التعادل وصف لها فى نفسها ولا كذلك المعطوف ولاستواء المعطوف عليه واختلاف المعطوف بكثرة أسبابه اهـ ولا يخفى ان هذه العبارة هى عبارة المصنف الآتية فى الكتاب السادس والشارح انما عبر بعبارة المصنف الآتية فالسؤال والجواب انما يتعلقان بعبارة المصنف (قوله والسابع فى الاجتهاد) أى فى مسائله وما يتعلق بها كتعريفه (قوله وماضم اليه) أى الى الاجتهاد لا الى ما يتبعه قال شيخنا الشهاب لان الضم الى المتبوع أولى منه الى التابع ولان الصادر جمع الضمائر أولى اهـ (قوله المفتتح) قال شيخنا الشهاب بيان لان ضمه اليه بسبب افتتاحه بمسئلة مما يتبعه اهـ (واقول) ويحتمل ان يقال بيان لان تأخير هذا المضموم عما يتبعه لمناسبة افتتاحه بمسئلة من ذلك التابع فلا يكون أصل الضم معللا بالافتتاح المذكور كما هو اللازم على تقرير شيخنا كما يحتمل أن تكون الهاء فى وماضم اليه عائدة لما يتبعه ويوجه هذا الضم بالافتتاح المذكور ثم قال شيخنا واعلم أن مفتتح الشئ منه فتكون المسئلة المذكورة من علم الكلام تغليبا اذ هى من مسائل الفقه قطعا اهـ (واقول) ما ذكره من أن مفتتح الشئ منه كليا ممنوع فقد صرح النووى فى ذكرهم افتتاح خطبة العيد بالتكبيرات ان التكبير ليس منها وان الشئ قد يفتتح بما ليس منه (قوله الكلام فى المقدمات) اقول يحتمل أن يكون الكلام مبتدأ اما بمعنى التكلم خبره اما فى المقدمات سواء كانت بمعنى الالفاظ أو المعانى على أن فى للسببية والمعنى التكلم الآن كائن فى شان المقدمات وبسبب بيانها واما محذوف وفى المقدمات صلته والمعنى التكلم فى المقدمات أى فى شأنها وبسبب بيانها الآن أى كائن الآن واما بمعنى المتكلم به خبره فى المقدمات فان حملت المقدمات على المعانى ففى الظرفية ما تقدم فى الكلام على قوله وسبعة كتب فى المقصود بالذات وان حملت على الالفاظ كانت الظرفية من قبيل ظرفية الخاص للعام لاشتماله عليه ويحتمل أن يكون خبرا عن محذوف أى هذا الكلام فى المقدمات فهذا اشارة الى الكلام اما بمعنى التكلم فالكلام المذكور بمعنى المتكلم وفى المقدمات صلته أو حال منه والتقدير هذا التكلم الذى يراد الآن هو التكلم فى شان المقدمات وبسبب بيانها أو هو التكلم حال كونه فى ذلك واما بمعنى المتكلم به فالكلام

خمسة فى مباحث أدلة الفقه الخمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال والسادس فى التعادل والتراجيح بين هذه الادلة عند تعارضها والسابع فى الاجتهاد الرابط لها بمدلولها وما يتبعه من التقليد وأحكام المقلدين وآداب الفتيا وماضم اليه من علم الكلام المفتتح بمسئلة التقليد فى أصول الدين المختتم بما ناسبه من خاتمة التصوف (الكلام فى المقدمات)

المذكور كذلك وفي المقدمة بدل منه أو صلة لان فيه معنى الفعل تجوزا في الظرفية والتقدير هذا المتكلم به الآن هو المتكلم به في شأن المقدمات وبسبب بيانها أو هو المتكلم به حال كونه في المقدمات وفي الظرفية حينئذ ما تقدم هذا ان حملت المقدمات على المعاني فان حملت على الالفاظ فالمناسب في قوله في المقدمات هو الحالية دون الصلة وفي الظرفية أيضا ما تقدم فليتأمل فان بعض هذه الوجوه لا يخلو عن تكلف (قوله افتتحها بتعريف اصول الفقه) أقول فيه ابحاث ه أحدها قال شيخنا العلامة الضمير يرجع للمقدمات فلو قال افتتحه واعاد الضمير على الكلام كان أوضح لان المفتتح بتعريف اصول الفقه هو الكلام في المقدمات اه (وأقول) التعريف من جملة المقدمات كما تقدم في كلام الشارح فتأنيث الضمير للاشارة الى بعضية التعريف منها وانه ليس هناك الا المقدمات التي منها التعريف لا شئ آخر مفتتح بالتعريف كما يتوهم من تذكير الضمير فما صنعه الشارح أولى ان لم يكن واجبا (فان

> افتتحها بتعريف أصول الفقه ليتصور طالبه بما يضبط مسائله الكثيرة

قلت) قد تقدم ان المفتتح به الشئ قد لا يكون منه فتأنيث الضمير لا يدل على بعضية التعريف (قلت) الظاهر المتبادر من المفتتح به الشئ انه منه واما كونه ليس منه فهو احتمال مخالف للظاهر والمتبادر ه ثانيها أن المقدمات عبارة عن الالفاظ على ما صرح به كلام السعد السابق في مقدمة الكتاب التي هي المرادة هنا على ما تقدم وعلى ما هو المناسب لكونها جزأ من الكتاب الذي هو عبارة عن الالفاظ على ما هو المختار فيه وحينئذ فالمناسب ان لا يكون المفتتح به الذي هو بعض منها الفاظا أيضا وقد تقدم أن التعريف من ابعاضها فان أريد به اللفظ فواضح أو المعنى كان على حذف المضاف أي افتتحها بلفظ تعريف أصول الفقه وان حملت المقدمات عبارة عن المعاني كالكتاب على ما هو أحد الاحتمالات فيه فلا اشكال ه ثالثها انه ينبغي أن يكون المراد افتتحها بتعريف أصول الفقه مع معرفه بفتح الراء وهو أصول الفقه بدليل انه لم يعهد ذكر التعريف وحده لعدم افادته حينئذ وبدليل انه لا يفهم من قولنا ذكر فلان تعريف كذا اصطلاحا الا انه ذكر كذا وتعريفه فلا حاجة الى ما يقال لا بد من حمل الافتتاح على العرفي لانه لم يفتتح حقيقة بتعريف الاصول بل بالمعرف أي بفتح الراء الذي هو أصول الفقه وذلك لانه اذا كان المراد التعريف والمعرف كان المراد الافتتاح الحقيقي لا العرفي (قوله ليتصوره طالبه) (أقول) لقائل ان يقول هذا الدليل لا ينتج افتتاح المقدمات بالتعريف لخروجها عن اصول الفقه الذي هو المعرف وان كانت داخلة في الكتاب وانما ينتج افتتاح الكتب المشتملة التي هي أصول الفقه به ويمكن ان يجاب بان طالب أصول الفقه يستتبع طالب مقدماته فينبغي أن يتصوره أولا ليكون على بصيرة في طلب مقدماته أيضا فقوله ليكون على بصيرة في طلبه أي المستتبع لطلب ما يقع فيه أو المراد بطلبه أعم من طلبه نفسه وطلب ما يقع فيه وبان افتتاح الكتب السبعة به مفرع عند افتتاح المقدمات به بناء على أن المراد بافتتاحه به تقديمه عليه (قوله مسائله الكثيرة) أقول قيد بالكثيرة اشارة الى دفع ما يقال لا حاجة في طلب مسائله الى تصوره بتعريف اذ يمكن الوقوف على مسائله بدون تصوره بتعريفه بان تعد له واحدة واحدة وتميز له نوع تمييز كأن يقال له مسائل الذي هي مسئلة كذا ومسئلة كذا وهكذا الى آخرها فاشار الى أن كثرتها تمنع الوقوف عليها بمجرد ذلك الطريق وتحوج الى التصور

بالتعريف وفيه نظر لان الوصف بالكثرة لا ينافي الامكان بل ولا يقتضي المشقة كلياً فان الكثرة متحققة في نحو العشر والعشرين والخمسين والمائة والوقوف على تلك المقادير بنحو العدد ممكن بل ولا مشقة في بعضها أو كلها الا ان يجاب بان المراد بقرينة المقام الكثرة الظاهرة جداً لاسيما مع تكثر المسائل من كل فن على ممر الدهور بحيث لا تقف على حد وبقي ههنا بحث آخر وهو انه يمكن تصور كل نوع منه بافراده وبذلك يكون على بصيرة في تطلبه كما لا يخفى الا أن يجاب بان ذلك في معنى تصوره بتعريفه ان لم يكن من قبيل تصوره بتعريفه فليتأمل (قوله ليكون على بصيرة في تطلبها) أقول لقائل ان يقول ان أراد بصيرة ما فهي لا تتوقف على التعريف بل تتحقق بغيره أيضاً كما يعلم مما أحكيه عن السعد أو كمال البصيرة فهي لا يكفي فيها مجرد التعريف كما يعلم مما أذكره أيضاً قال السيد في حواشي شرح الشمسية واعلم ان الواجب على الشارع في كل علم أن يتصوره بوجه ما والا امتنع الشروع فيه بدونه وأما تصوره برسمه فانما يجب ليكون في شروعه على بصيرة وان يعتقد أن لذلك العلم فائدة مخصوصة تترتب عليه سواء كان ذلك الاعتقاد جازماً أو لا مطابقاً للواقع أولا واما الاعتقاد لما هو فائدته وغرضه في الواقع فانما يجب لئلا يكون سعيه عما يعد عبثاً على ما مر ولا يزداد سعيه في تحصيله اذا كانت تلك الفائدة مهمة له وأما معرفته بان موضوع العلم أي شيء هو فليست بواجبة للشروع بل هي لزيادة البصيرة في الشروع الى ان قال فقد تحققت مما تقرر أن مقدمة العلم المذكورة ههنا ثلاثة أشياء احدها تصور العلم بوجه ما أو برسمه وثانيها التصديق بفائدته وثالثها التصديق بموضوعية موضوعه والاولى أن تجعل مباحث الالفاظ أيضاً من المقدمة لتوقف استفادة العلم وافادته على معرفة أحوال الالفاظ وقد يجعل من المقدمة أيضاً بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم وبيان شرفه وبيان واضعه وبيان وجه تسميته باسمه والاشارة الى مسائله اجمالاً فهذه تسعة أمور ثمانية منها متعلقة بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد تميزه عند الطالب ولزيادة بصيرة في طلبه وواحد منها متعلق بطريق استفادته اعني مباحث الالفاظ اهـ ويمكن أن يجاب بأن المراد ليكون على فرد معين من البصيرة وهو الفرد الحاصل بالتعريف وبان المراد بصيرة كاملة لا بصيرة ما ولا كمال البصيرة وبانا لا نسلم أن كون التصور بالتعريف لاجل البصيرة يقتضي توقف البصيرة عليه بل غاية ما يقتضيه حصولها به اما التوقف فلا (قوله اذ لو تطلبها قبل ضبطها) أي قبل ضبطه اياها بان يتصور ما يضبطها وهو التعريف كما هو ظاهر من السياق فلا اثر لما قد يقال ان مجرد ضبطها لا يقتضي تصورها فتطلبها بعد مجرد ضبطها لا يحصل معه الامن المذكور (قوله أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وقيل معرفتها) فيه أمور * الاول قال الكوراني اعلم أن حقيقة كل علم مسائله ثم قال قد تقرر في غير هذا العلم أن لفظ العلم يطلق على معان أربعة الاول ادراك الشيء والثاني ملكة تحصل للمدرك بعد الادراك وبعد ملاحظته للمدرك متكررة وتسمى تلك الملكة عقلاً بالفعل كالنحوي مثلاً فانه بعد ادراك مسائله تحدث فيه حالة لم تكن موجودة قبل ادراك تلك المسائل النحوية ثم اذا توجه بالفعل الى تحصيل تلك المسائل وملاحظتها تحدث له حالة أخرى تكون مبدأ التفاصيل فتلك الحالة تسمى علماً اجمالياً والذي ينشأ منها علماً تفصيلياً وتارة يطلق على الاصول والقواعد المدركة من حيث تعلق العلم بها والمصنف استعمل العلم في القواعد فان

ليكون على بصيرة في تطلبها اذ لو تطلبها قبل ضبطها لم يأمن فوات ما يرجيه وضياع الوقت فيما لا يعنيه فقال (أصول الفقه) أي الفن

لفظ أصول الفقه وضع بازاء العلم الباحث عن احوال الادلة السمعية التى هى موضوع علم الاصول او هى مع الاحكام على ما اختاره بعض المحققين فلا يحتاج حينئذ الى اضافة العلم اليه الا بيانا وتوضيحا فاما قال دلائل الفقه اجمالا أى من حيث العلم بها اذ لا يقول ذو مسكة أن الدلائل الاجمالية مع قطع النظر عن تعلق العلم بها نفس الفن والعلم الخاص المدون فاذا تقرر هذا فنقول من قادر فى التعريف لفظ المعرفة كما فعله البيضاوى أو قيد العلم كما فعله ابن الحاجب فقد صرح بالمراد وأبرز المقدر ثم قال والدلائل الاجمالية هى القضايا الكلية التى يستدل بها على المسائل الفقهية الى أن قال فتلك الدلائل الكلية أبدا اما أن تجعل كبرى الشكل الاول أو مقدما فى القياس الاستثنائى ثم قال ثم المختار فى تعريفه زيادة لفظ العلم كما فعله الشيخ ابن الحاجب لان العلم يستعمل فى الكليات والدلائل المذكورة كلية على ما حققناه بخلاف المعرفة فانها تستعمل فى الجزئيات ثم قال فى قول المصنف وقيل معرفتها قد عرفت انه الحق وقال بعض الشراح هنا كلاما يقضى منه بالعجب وهو أن ما ذكره المصنف أولا واختاره هو الاولى لقربه من معناه اللغوى اذ الاصول لغة الادلة وفساده من وجوه ❊ الاول أنك قد عرفت أن تعلق العلم بالدلائل مما لا بد منه حتى يصير علما مدونا ❊ الثانى أن قوله اذ الاصول لغة الادلة غلط فاحش لان الاصول جمع اصل والاصل ما يبنى عليه غيره كالجدران للسقف والحقيقة للمجاز والدليل للمدلول اذ الابتناء اعم من الحسى والعقلى فالدليل من جملة ماصدقات الاصل لا انه وضع له لغة اذ الالفاظ انما توضع للموضوعات كالانسان فانه موضوع للحيوان الناطق لا لزيد وعمرو وبكر وان صدق عليها ❊ الثالث لو كان الامر كما زعم فلا معنى للقرب اذ الاصول اذا كانت لغة الادلة ولم يقدر فيه معنى العلم وتعلقه بها فالقرب بماذا يعتبر اذ الشئ لا يقرب من نفسه ومفاسده اكثر من أن يحيط بها نطاق البيان ومن قال من المحققين ان الاصول يجوز ابقاؤه على معناه اللغوى اراد بالاصول جميع ما يحتاج اليه الفقه من الادلة السمعية والاجتهاد والترجيح اذ المجموع هو الذى يبنى عليه الفقه لا الادلة وحدها على ما توهمه المصنف اه كلام الكورانى (واقول) حاصل ذلك كله الاعتراض على المصنف والشارح المحقق المحلى فانه الذى اراد بقوله وقال بعض الشراح ولعمر الله انه لا منشأ لاعتراضه هذا الا قلة تدبره وفساد تأمله وانه الحقيق بما شنع وردبه من قوله ومفاسده اكثر من أن يحيط بها نطاق البيان التأمل الخ وحاصل اعتراضه على المصنف أن لفظ العلم لا يطلق على الدلائل الاجمالية الا باعتبار تعلق العلم بها فلا يتجه ترجيح القول الاول وتضعيف الثانى وجوابه انه ان اراد أن اطلاق العلم على الدلائل الاجمالية من حيث تعلق العلم بها معناه اطلاق العلم على نفس معرفة الدلائل الاجمالية فيكون المراد بالدلائل الاجمالية من حيث معرفتها هو نفس معرفتها فهو ممنوع وكلام الائمة صريح فى رده وان العلم يطلق على القواعد نفسها وان كان ذلك الاطلاق مشروطا بملاحظة كونها معلومة فراجع كلام الائمة كحواشى المطول للسيد فى الكلام على تعريف علم المعانى وحواشى المختصر لشيخ الاسلام حفيد السعد الكلام على ما نصه كذلك تراه صريحا فيما قلناه ولولا مزيد الاطالة لنقلناه وبيناه وعبارة شيخنا الشريف فى شرح النونية لفظ العلم بل سائر اسماء العلوم كالنحو والمعانى تطلق على ثلاثة معان على المشهور المسائل وادراكاتها أى التصديقات المتعلقة بها وملكة استحضارها أى قوة

حاصلة من تكرر ادراك القواعد يقتدر بها على استحضارها بلا كسب كذا قرروه والحق أن كونه من التكرر غالبي واللازم حصولها بعد الادراك أو معه ثم قال وفسر العلم فى تعريف الفقه بالتهيؤ القريب لجميع المسائل ولو بكسب وقيل انه مستفيض فهو معنى رابع حقيقة الا أن فيه خفاء ثم ان المحقق يعنى السيد قال اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالى هو حده الاسمى وحده الحقيقى تصور المسائل بل تصور التصديقات ومدلوله المطابقى ومسماه الحقيقى أى وهو المفهوم الاجمالى المذكور آنفا كما يدل عليه كلامه بعد عارض ورسم بالقياس الى حقيقته فهذا معنى خامس حقيقة وبه جزم بعض المحققين فالعلم يطلق على الثلاثة وعلى مفهوم يصدق عليها اهـ المقصود نقله من كلامه وهو نص قاطع على أن اطلاقه على القواعد ليس معناه ماذكر وان سلم انه يطلق على نفس القواعد لكن لا بد من ملاحظة كونها معلومة فلا معنى لما زعمه أن الاطلاق على العلم بها هو الحق ومن أين له انه الحق فانه لم يات على ذلك بحجة فضلا عن برهان وقد صرح شيخ الاسلام حفيد السعد فى حواشى المختصر بان الظاهر اطلاقه على القواعد لانه أشيع فى العلوم المدونة وأما اعتراضه على المحقق المحلى فى ترجيحه القول الاول بانه اقرب الى المعنى اللغوى اذ الاصول لغة الادلة فاما نسبة هذا الترجيح الى المحقق حيث نسب اليه انه قال ان ماذكره المصنف اولا واختاره هو الاولى اقرب الى من معناه اللغوى اذ الاصول لغة الادلة فهى نسبة باطلة مع ما فيها من التحريف فان العجب المحقق لم يدع أن ماذكره اولا واختاره هو الاولى وانما حكى ترجيح الاول بدليله عن المصنف بقوله ورجح المصنف الاول بانه أقرب الخ وقد صرح المصنف فى منع الموانع بهذا الترجيح لدليله المذكور ولغيره فليس حظ المحقق منه الا مجرد حكايته وكأنه بل الظاهر انه لم يدرك أن قوله ورجح المصنف الاول حكاية عن المصنف مع صراحته فى الحكاية عنه بل توهم مع ذلك انه من عنديات الشارح وهذا من المصائب وأما دعواه الفساد فدعوى فاسدة منبئة عن فساد نظره والوجوه التى احتج بها وجوه قبيحة لا منشأ لها الا الوهم أما الاول فلأن ماذكره من أن تعلق العلم بالدلائل مما لا بد منه حتى تصير علما مدونا ان أراد به أن الدلائل المذكورة انما تصير علما مدونا باعتبار تعلق العلم بمعنى أن العلم هو تعلق العلم بها فهو ممنوع بل هى فى أنفسها علم وان كان ذلك مشروطا بملاحظة كونها معلومة كما تقدم بيان ذلك بما فيه مقنع للعاقل وان أراد انها بنفسها تصير علما لكن بالشرط المذكور فاحتجاجه بهذا الوجه على ما زعمه من فساد كلام المحقق احتجاج باطل كما هو ظاهر وكأنه لم يعرف الفرق بين الامرين فانه قد يشتبه على من لا يحسن التأمل وأما الثانى فلان دعواه الغلط الفاحش من تهوره القبيح وغلطه الفاحش وذلك لوجوه * الاول ان المصنف ثقة فى النقل وقد نقل عن اللغة ان الاصول الادلة ومجرد اثبات ان الاصل فى اللغة ما يبتنى عليه الشئ لا ينفى ماذكره لجواز ان يكون له فى اللغة معنى آخر وهو ماذكره وعدم نقل غيره لذلك لا ينافيه على ان عدم نقل غيره لذلك غير ثابت فالاستناد فيما زعمه من الغلط الفاحش الى مجرد ما اشتهر من ان الاصل فى اللغة ما يبتنى عليه الشئ من الخطأ الفاحش * والثانى انه يجوز ان يريد بكون الاصول لغة الادلة ان ماصدقاتها الادلة غاية الامر أن فى العبارة نوع مسامحة لا يتحاشون عن مثلها فيرجع النزاع حينئذ الى المناقشة فى العبارة بسبب ارتكاب مسامحة فيها اعتيد مثلها مع اشتهار ان المناقشة

في العبارة ليست من دأب المحصلين فكيف يصح لذي عقل مع ذلك دعوى الغلط الفاحش
والثالث انه يجوز ان يريد بالاصول في قوله اذ الاصول لغة الادلة الاصول المضافة الى الفقه
لا مطلقا فتكون أل في الاصول للعهد ولا اشكال في ان الاصول المضافة الى الفقه لغة الادلة
بمعنى ان حقيقتها وذاتها لا مفهومها هي الادلة لانها في اللغة ما يستند اليها الفقه ولا معنى
لمستنده الا الادلة ولهذا قال في التلويح فههنا يحمل أي الدليل على المعنى اللغوي وبالاضافة
الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء عقلي فيكون أصول الفقه ما يبتنى هو
عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومنشئه الا الدليل انتهى فمعنى قولنا اذ الاصول لغة
الادلة اذ حقيقة الاصول المضافة الى الفقه وذاتها لغة الادلة فهل مع ذلك يسوغ التهور على
الائمة ودعوى الغلط عليهم ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور ثم لقائل ان يقول ما يستند
اليه الفقه لا ينحصر في الادلة بل معرفتها أيضا مما يستند اليه والجواب ما قاله بعضهم
في حواشيه على حواشي العضد للسيد ان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل
واما على العلم به فبالتبع فاذا أطلق الاصول يتبادر ما يبتنى عليه اصالة وهو المعلوم انتهى واما
الثالث فلان قوله فلا معنى للقرب لا منشأ له الا الغلط والغفلة عن كون الادلة التي هي المعنى
اللغوي أعم من أدلة الفقه الاجمالية التي هي المعنى الاصطلاحي لشمولها غيرها كأدلة الفقه
التفصيلية وتوهمه انهما متحدان فاعترض بأنه لا يتصور القرب حينئذ لان الشيء لا يقرب من
نفسه وهذا خطأ ظاهر بل المعنى اللغوي أعم من الادلة الاجمالية التي هي المعنى الاصطلاحي
وحينئذ فاطلاق الاصول على الادلة الاجمالية أقرب الى المدلول اللغوي من اطلاقها على
معرفتها لان الادلة الاجمالية من افراد مطلق الادلة بخلاف معرفتها وفرد الشيء أقرب اليه من
معرفته فاعتبار الاقربية هنا في غاية الصحة لا غبار عليه ولكن مقاصد قلة التأمل ولا سيما اذا
انضم اليها مزيد الاعتراف والصدورية مما يضيق عنه انطاق الحصر (فان قلت) هذا الجواب
لا يصح لانه وان كان الاصول لغة الادلة الا ان أدلة الفقه من افراد الادلة فهي من جملة
الافراد الموضوع لها لفظ الاصول وحينئذ فلا أقربية لانها تقتضي الخروج عن الموضوع له
وليس كذلك (قلت) لا خفاء في انه لم يعتبر في الموضوع له لغة خصوصيات الافراد فأدلة الفقه
الاجمالية من حيث خصوصياتها المعتبرة في المعنى الاصطلاحي ليست من الموضوع له حتى
لو استعمل اللفظ فيها باعتبار خصوصياتها كان مجازا كما يعلم من كلام الشارح في بعض
المواضع الآتية فهي باعتبار خصوصياتها مغايرة للموضوع له وهذا القدر كاف في تصحيح
الاقربية (فان قلت) أيضا هذا الجواب انما يظهر لو أريد بالدلائل ما هو الظاهر منها لكن آل
الحال الى ان المراد بها المسائل الكلية الباحثة عن أحوال الدلائل كما سيتبين قريبا وحينئذ
لا يظهر الجواب (قلت) بل يظهر أيضا حينئذ فان تلك المسائل الكلية أدلة أيضا كما اعترف بذلك
هذا المعترض حيث قال كما تقدم نقله عنه والدلائل الاجمالية هي القضايا الكلية التي يستدل
بها على المسائل الفقهية الخ على انه لو سلم انها ليست أدلة ثبتت الاقربية أيضا لظهور ان
المسائل الباحثة عن أحوال الادلة أقرب الى الادلة من التصديق بتلك المسائل لان تعلق ذلك
التصديق بالادلة بواسطة تعلقه بالمسائل الباحثة عن أحوالها بخلاف تعلق المسائل بها فانه

لاواسطة ومايكون متعلقا بلا واسطة أقرب مما يكون متعلقا بها فليتأمل (فان قلت) التعبير
بأقرب يقتضي ثبوت أصل القرب للمعرفة فاى قرب لها منها (قلت) لما لم تكن اجنبية منها
بالكلية بسبب تعلقها بما كان لها قرب منها قطعا بخلاف ماليس متعلقا بها من الامور المناسبة
لها وغيرها والامر الثانى ان الكمال بعد ان بين ان كل واحد من أسماء العلوم يطلق تارة على
المعلومات وتارة بازاء ادراك تلك المعلومات قال فقول المصنف فى منع الموانع ان التعريف
الاول هو الصواب لكونه أقرب الى المدلول لغة منتقد اذ كل منهما صواب انتهى ويجاب بان
المصنف أراد بالصواب الاولى لامنع الثانى بدليل تعبيره بانه أقرب الدال على قرب الآخر وقد
بيناه فيما سبق وبدليل استناده فى منع الموانع الى قول والده فى شرح المنهاج ما نصه والاولى
جعل الاصول للادلة والفقه للعلم لانه الاقرب الى الاستعمال اللغوى انتهى اذ تعبيره بالاولى
يدل على صحة الآخر أيضا وقد وقع استعمال الصواب بمعنى الاولى فى عبارات الائمة كالسعد
كما نبه عليه شيخنا الشريف وقد علمت مما تقدم ان ما يطلق عليه كل واحد من أسماء العلوم
لا ينحصر فيما ذكره الكمال والامر الثالث ان دلائل جمع دليل وجمع فعيل على فعائل غير مقيس
ويجاب بانه يحتمل انه جمع دلالة بمعنى دليل فقد صرح امام الحرمين بان الدليل يسمى دلالة وجمع
فعالة على فعائل مقيس والامر الرابع ما خطر ببالى وهو ان فن أصول الفقه اما المسائل كما هو
المراد من التعريف الاول وان لم تتضح فيه عبارة المصنف والشارح وسيأتى الاشارة اليه واما
التصديق بالمسائل كما هو المراد من التعريف الثانى وان لم تتضح فيه عبارتهما أيضا والمسائل
يجب ان تكون كلية كما صرح به بعضهم كما تقدم ذلك والمحكوم عليه فى الكلية كل فرد من افراد
الموضوع لا مفهوم الموضوع وانما هو آلة لملاحظتها كما تقرر فى محله وسيأتى فى مبحث العام
كلام فيه وحينئذ يمتنع ان يكون المحكوم عليه فى مسائل الاصول مفهوم الموضوع من حيث
هو والا لم تكن كلية بل طبيعية بل يجب ان يكون المحكوم عليه فيها افراد الموضوع وان
لوحظت بمفهوم الموضوع كما تقرر ويلزم ان يكون المطلوب بيان أحوال الافراد التى هى
الادلة التفصيلية وان يكون مسمى أصول الفقه المسائل الباحثة عن أحوال الادلة التفصيلية
أو التصديق بتلك المسائل مثلا قولنا الامر للوجوب مسئلة من مسائل أصول الفقه والمحكوم
عليه فيه أقيموا الصلاة آتوا الزكاة الى غير ذلك لا مفهوم الامر لكنه جعل آلة لملاحظة تلك
الافراد فكيف يصح قولهم اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية أو معرفتها لان المراد به قطعا
ليس تلك الدلائل أنفسها فى الاول ولا معرفتها فى الثانى ضرورة ان الدلائل أنفسها موضوع
العلم ومعرفة الدلائل أنفسها هى تصورها وكل منهما لا يمكن ان يكون نفس العلم بل المراد
فى الاول المسائل الباحثة عن أحوال الدلائل وفى الثانى التصديق بتلك المسائل وقد علمت انه
يجب كلية المسائل وان المحكوم عليه فى الكلية افراد الموضوع لا مفهوم الموضوع من حيث
هو بل مفهومه آلة لملاحظتها وكيف يصح قول الشارح الآتى فى الموضوع لبيان ما يتوقف
عليه من أدلته لكن الاجمالية دون التفصيلية بل يجب ان يكون موضوعا لبيان ما يتوقف عليه
من الادلة التفصيلية أى للمسائل الباحثة عن أحوال ما يتوقف عليه من الادلة التفصيلية
أو لمعرفة تلك المسائل أى التصديق بها اللهم الا ان يجاب بمنع اشتراط كلية المسائل كما هو

صريح قول الشارح السابق ومن أصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود الخ الا ان يؤول ذلك أو يتأول بل كلامهم هنا بان يحمل التقييد بالاجمالية على مجرد وجوب كون البحث عن الادلة على وجه كلي بان لا يقع التفصيل عنوانا لشيء من المسائل نحو أقيموا للوجوب وان كان هو المبحوث عنه بالذات وعلى هذا فقول الشارح فليست أصول الفقه معناه ليست من حيث البحث عنها على التعيين بان يقع تفصيلها عنوانا للبحث عنها الا مطلقا أصول الفقه والاوضح ان يقال ان في التفصيلية جهتي اجمال وتفصيل والبحث عنها في هذا الفن باعتبار الجهة الاولى دون الثانية مثلا أقيموا الصلاة فيه جهة اجمال وهو كونه أمرا ثم لا وجهة تفصيل وهو تعلقه بخصوص الصلاة ودلالته على طلبها وحيث انما البحث عنه في هذا الفن باعتبار الجهة الاولى لا باعتبار الثانية ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بما يوافق ذلك فقال ليس بين الاجمالية والتفصيلية تغاير بالذات بل بالاعتبار اذ هما شيء واحد له جهتان فأقيموا الصلاة له جهة اجمال هي كونه أمرا وجهة تفصيل هي كون متعلقه خاصا وهو اقامة الصلاة فالاصولي يعرف الدلائل من الجهة الاولى والفقيه من الثانية اهـ (قوله المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه) أقول هذا ظاهر في انه علم لا اسم جنس وهل هو علم جنس أو علم شخص فيه ما سيتلى عليك قال في منع الموانع وههنا بحث شريف وهو ان هذه الاسماء الموضوعة للعلوم كالفقه والاصول والنحو والطب هل هي مما صار علما بالغلبة أو هي من المنقولات العرفية للوالد فيه احتمالان قال والثاني أقرب لان العلم بالغلبة يتقيد أي غالبا اذا كان معرفا بال كالعقبة أو بالاضافة كابن عمر ونحن نجد في العرف انه لو قال القائل فلان يعرف فقها ونحوا وطبا فهم منه معانيها الخاصة فدل على انها موضوعة لها مع التنكير كما يفهم من دابة مع التنكير ذوات الاربع قال ثم اذا ثبت انها منقولة فهي اسماء أجناس لا اعلام اجناس لوجهين أحدهما انها تقبل الالف واللام ولو كانت اعلاما لما قبلتها والثاني انه قد ثبت ذلك في دابة اذ ليست بعلم فلتكن هذه مثلها هذا كلامه في منع الموانع وفي كلا الوجهين المذكورين لنفي العلمية نظر لا يخفى ثم بما أورده من الامثلة وتعميمه البحث يعلم ما في اقتصار الكمال على نقله احتمالا والده في لفظ أصول الفقه ورد عليه الوجه الاول بأن مدخول اللام لفظ أصول من غير اضافة وليست العلم انما العلم المركب الاضافي ولا تدخله اللام وقال السيد وهو يعني لفظ اصول الفقه من اعلام الاجناس لان علم أصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير ما قام بعمرو شخصا وان اتحد معلوماهما ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه جعلوه علما للعلم المخصوص على ما عهد في اللغة لا اسم جنس له اهـ يعني ان المتعارف عند أهل اللغة هو ان المركب اذا نقل ينبغي ان ينقل الى المعنى العلمي ويجعل علما قال بعضهم هذا صحيح لكنه غير مطرد في أسماء العلوم والكتب والوجه المطرد أن كل عرض علما كان أو غيره يبلغ بواسطة مشخصاته حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد محاله فقد قوي شبهه بالشخص الحقيقي حتى قالوا انه لا يجد كهو فالحقه أهل العرفية وجعلوا اللفظ الموضوع بازائه علما واعترض قوله على ما عهد في اللغة بان الصواب في العرف اذ النقل في اللغة غير معهود الا ان يراد نقل اللغة ورد بما في التلويح ان الكتاب في اللغة اسم المكتوب وظاهر انه منقول اليه من معنى الكتاب كما صرح به صاحب فصول البدائع حيث

المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه بابتناء الفقه عليه اذ الاصل ما يبنى عليه غيره (دلائل الفقه الاجمالية) أي غير المعينة

قال الكتاب لغة الكتابة ثم جعل اسما للمكتوب ثم غلب فى عرف الشرع على القرآن وفى شرح
الفوائد لشيخنا الشريف واعلم ان أسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق
وضعت لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد تجعل اعلام
شخص باعتباران المتعدد باعتبار المحل يعد عرفا واحدا وهذا انما يتم ان لم تكن موضوعة
للمفهوم الاجمالى كما مر فيندفع ماقيل انها جزئيات والجزئى لايمكن تعريفه على انهم صرحوا
بان الماهية التى تميزاجزاؤها فى الوجود تحديدها ببيان تلك الاجزاء لا الجنس والفصل ومثل
ذلك جار فى الجزئى فيشبه التعريف فتدبر اه يعنى يمكن بيان اجزائه المتميزة فى الوجود فيمكن
ان يسمى بيانها حدا أو رسما لمشابهة الحد أو الرسم بذلك المعنى ولم يرد انه حد حقيقى لاختصاصه
بالكليات بالاتفاق فلا تغلط كذا كتب بحاشية المقام (قوله كمطلق الامر الخ) أقول هو على
حذف المضاف أى كقاعدة مطلق الامر المبحوث عنه بانه للوجوب أى القاعدة التى موضوعها
مطلق الامر ومحمولها كونه للوجوب وهكذا وحذف المضاف من الامر الشائع الذائع وقرينته
ههنا قول المصنف السابق الآتى من فنى الاصول بالقواعد القواطع مع قول الشارح فيه ان
من للبيان فغاية مافى الباب ان فى عبارته تسامحا قامت عليه قرينة ومثله مما لاغبار عليه وذلك
لان الدلائل الاجمالية يجب ان يراد بها المسائل بالقرينة المذكورة لانها التى يمكن ان تعد من
معانى العلوم بخلاف ماهو الظاهر منها فلم يعد من معانيها بل هو موضوع الاصول على ماسيأتى
فقول المصنف دلائل الفقه الاجمالية اما ان يكون أراد به نفس المسائل التى هى القواعد
الكلية كما تقدم واما ان يكون على حذف المضاف أى كمسائل الدلائل الاجمالية أى المسائل
الباحثة عن أحوالها وبهذا يندفع ما أورده الكمال على تمثيل الشارح المذكور وما أورده
شيخ الاسلام على قول المصنف دلائل الفقه الاجمالية فان كلا منهما بنى ايراده على الحمل على
ظاهر العبارة مع قطع النظر عن القرينة المبينة للمراد وقد اختلفوا فى موضوع أصول الفقه
فعند الجمهور انه الادلة الشرعية لانه يبحث فيه عن اعراضها الذاتية وموضوع العلم هو
ما يبحث فيه عن ذلك والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا
الكتاب يثبت الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على اعراضه الذاتية كقولنا
العام يتمسك به فى حياته عليه الصلاة والسلام أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام
المخصوص حجة فيما بقى وعند بعضهم هو الادلة الشرعية والاحكام وجميع مباحث أصول الفقه
راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت
الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل
فى ذلك أى كالمرجحات فيكون موضوعه الادلة والاحكام من تلك الحيثية وعن المولى
التفتازانى انه قال وظنى انه لاخلاف فى المعنى لان من جعل الموضوع الادلة يجعل المباحث
المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة
الموضوع بالذات فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة
احوال الادلة من حيث الاثبات راجعة الى أحوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل
الموضوع هو الاحكام على ما قال الامام الغزالى فى كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول

كمطلق الامر والنهى وفعل
النبى والاجماع والقياس
والاستصحاب المبحوث عن
أولها بأنه للوجوب حقيقة
والثانى بانه للحرمة كذلك
والباقى بأنها حجج وغير ذلك
مما يأتى مع مايتعلق به فى
الكتب الخمسة فخرج
الدلائل التفصيلية نحو أقيموا
الصلاة ولا تقربوا الزنا
وصلاته صلى الله عليه وسلم
فى الكعبة كما أخرجه
الشيخان والاجماع على ان
لبنت الابن السدس مع بنت
الصلب حيث لاعاصب لهما
وقياس الارز على البر فى
امتناع بيع بعضه ببعض
الا مثلا بمثل يدا بيد كما رواه
مسلم واستصحاب الطهارة
لمن شك فى بقائها

الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين أراد التوزيع والتفصيل اه (فان قلت) كيف يصح جعل جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت مع تقييد الموضوع الذى هو الادلة والاحكام بهما وقيد الموضوع لا يكون ثبوتا (قلت) لعل القيد صحة الاثبات والثبوت والمحمول نفسهما على قياس ما قيل فى موضوع المنطق بناء على انه المعلومات التصورية والتصديقيات اذا تقرر ذلك فالدلائل الاجمالية فى عبارة المصنف ان أريد بها نفس المسائل احتمل ان يوافق الجمهور فى الموضوع وان يوافق البعض وان أريد بها ما هو الظاهر وقدر المضاف كما تقدم تعين الاحتمال الاول فليتأمل (قوله أصول الفقه) أقول يرد عليه انه كان المناسب ان يقول فليست من أصول الفقه لكونها بعضا منه لا كونها احلية وأجاب شيخنا العلامة فى بعض دروسه بانه عبر على سبيل المقابلة للمعرف انتهى ويمكن ان يجاب بأن كون الاصول هى الادلة الاجمالية فقط ورد احتمالان يحتاج الى نفيهما أحدهما انه الادلة التفصيلية فقط والثانى كونه مجموع الاجمالية والتفصيلية ولما اراد نفى الاحتمالين مع الاختصار عبر بما ذكره اصلاحيته لنفيهما جميعا فى ... لا للفقه أى لا كلا ولا بعضا ولو قال من أصول الفقه لم يناسب فى نفى الاول ولا يخفى انه تكلف ويمكن ان يقال انما عبر بذلك اشارة الى انه على تقدير اعتبار التفصيلية يختص بها العدم الحاجة حينئذ الى اعتبار الاجمالية لان اثبات الاحوال ... يتضمن اثباتها للاجمالية كما ان اثباتها للاجمالية يتضمن اثباتها للتفصيلية فلا حاجة الى اعتبارهما جميعا فالمناسب ان يكون الاحتمال دائرا بينهما على سبيل الانفصال ... كان المناسب على تقدير اعتبار الاجمالية نفى كون التفصيلية هى الاصول لانفى كونها الاصول فليتأمل (قوله وقيل معرفتها) أقول ينبغى انه لم يرد بصيغة التمريض كالتصوير الواقع فى منع الموانع رد هذا القول بل مجرد بيان أولوية الاول وكثيرا ما يراد مثل ذلك من هذه الصيغة كما لا يخفى على من له تتبع واطلاع فلا ينافى ما اشتهر من ان سائر أسماء العلوم تطلق تارة بازاء المعلومات وأخرى بازاء ادراكها وحينئذ فالتعريفان باعتبار المعنيين وكل صواب الا ان الاول أولى وبذلك يندفع اعتراض الكمال وغيره كما تقدمت الاشارة الى ذلك (قوله والاصولى العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها) اعترضه الكورانى فقال كلام قليل الجدوى لان أصول الفقه اذا كانت عبارة عن العلم بالقواعد الكلية التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال فالضرورة من كان عالما بتلك القواعد يكون أصوليا كما ان الفقه لما كان علما باحثا عن أفعال المكلفين من حيث الصحة والفساد فمن كان عالما بالافعال المذكورة من تلك الحيثية فهو فقيه وكأنه احترز بذلك عن سبق الوهم الى ان الاصولى من جمع القواعد ودونها الا من عرفها بالتدوين لكنه بعيد جدا اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الفاسد الا عدم التدبر فى الكتاب ومقاصده وعدم احسان التأمل ولعمر الله ان مثله مما لا يليق صدوره من بعض حذاق الطلاب فكيف وقع فيه من تصدى لشرح هذا الكتاب والرد على من صنفه وشرحه وذلك لان المصنف لما ذهب الى ان الاصول هو الادلة الاجمالية فقط وأخرج ...

فليست أصول الفقه وانما يذكر بعضها فى كتبه للتمثيل (وقيل) أصول الفقه (معرفتها) أى معرفة دلائل الفقه الاجمالية ورجح المصنف الاول بانه أقرب الى المدلول اللغوى اذ الاصول لغة الادلة كما فى تعريف جميعهم الفقه بالعلم بالاحكام لا نفسها اذ الفقه لغة الفهم (والاصولى) أى والمرء المنسوب الى الاصول

الاستفادة وطرق المستفيد كان مقتضى ذلك ان يكون الاصولى هو العارف بالادلة الاجمالية فقط وان لا يعتبر فيه معرفة طرق الاستفادة وطرق المستفيد لكنه مع ذلك ذهب الى انه العارف بالامور الثلاثة على خلاف هذا المقتضى فبالضرورة كان مضطرا الى بيانه اذ لو سكت عنه لم يفهم الا انه العارف بالادلة الاجمالية فقط وهو باطل عنده كما تقرر فكيف مع ذلك الامر الواضح بادنى نظر فى الكتاب يسوغ لمن له أدنى عقل ان يزعم ان هذا الكلام قليل الجدوى ويحتج عليه بما ذكره فما أكثر مفاسد عدم التدبر نعم بقى ان لقائل ان يقول كيف صح للمصنف ان يعتبر فى مفهوم الاصولى وهو المنسوب الى الاصول ما ليس من الاصول لكن هذا شئ آخر لا دخل له فى اعتراضه كما هو معلوم وقد يجاب عنه بانه لما توقف عنده معرفة الاصول على معرفته وان كان ذلك مردودا كما بينه الشارح المحقق ناسب عنده أن يعتبر فى النسبة اليه وان لم يكن منه (قوله أى المتلبس به) قال شيخنا الشهاب هذا التعبير انما يظهر على التفسير الثانى للاصول اذ التلبس هو الاتصاف فيصح الاتصاف بالعلم دون الادلة وقد يجاب بان التلبس بالشئ صادق بالخوض فيه والبحث فى مسائله اه‍ (وأقول) يوضحه ان الادلة التى هى الاصول هى نفس المسائل والعلم بها تلبس بها لان الملابسة المخالطة وهى أعم من أن يقوم ذلك الشئ بالمتلبس أو يقوم بالمتلبس ما يتعلق بذلك الشئ وقد ظهر من كلام الشيخ ان تفسير الاصولى بما ذكر جار على كل من تفسيرى الاصول وان التلبس به عبارة فى الواقع عن الاتصاف بمعرفته ومن هنا يظهر انه انما لم يفسر الشارح الاصولى بالعارف بالاصول لئلا يتكرر مع قوله العارف بها بخلاف المتلبس لان مفهومه أعم من العارف فساغ أن يفسره به من غير لزوم تكرار فليتأمل (قوله يعنى المرجحات) قال بعض مشايخنا ما حاصله انه لما كانت المرجحات فى الحقيقة ليست طريقا لاستفادة الاجمالية فان المرجحات انما تتعلق بالتفصيلية من حيث تفصيلها وانما طريق استفادة الاجمالية هو النقل مثلا عبر بيعنى لخفاء هذا المعنى من اللفظ وقال أيضا فى قوله الآتى يعنى صفات المجتهد لما كان طريق الشئ ما يوصل اليه وليست الصفات المذكورة طرقا للمستفيد ولا موصلة اليه عبر بيعنى لخفاء المراد من اللفظ اه‍ وهذا مبنى على ان الشارح اصطلح على التعبير بيعنى فى تفسير المعنى الخفى من اللفظ وبأى فى تفسير المعنى الواضح منه وهو شئ لم يصرح الشارح بالتزامه لكن المشايخ فهمته من استقراء صنيعه ولا شك فى ظهوره فيه وهذا بخلاف ما دل عليه صنيع المولى التفتازانى ونحوه من استواء الصيغتين حتى انه كثيرا ما يعبر بيعنى فى تفسير المعنى الواضح وبأى فى تفسير المعنى الخفى كما هو ظاهر لمن له تتبع لكلامه والمام به وقول بعض مشايخنا السابق ان طريق استفادة الاجمالية النقل مثلا فيه نظر (قوله وبطرق مستفيدها) أقول فيه أمران * الاول ان الاضافة فى قولنا طريق كذا اما الى المفعول فالمراد بالطريق الموصل اليه واما الى الفاعل فالمراد به ما يصل الفاعل فيه أو به الى المطلوب وصفات المجتهد يصح ان تكون طريقا للمجتهد بالمعنى الاول والمعنى الامور الموصلة الى المستفيد أى من حيث استفادته أى الموصلة الى استفادته والمحصلة لها او الحاصل الامور التى باتصافه بها يصح ان يستفيد فهى موصلة الى استفادته ومحصلة لها ويصح ان تكون طريقا له بالمعنى الثانى لانه يصل بها أو فيها الى المطلوب من استنباط الاحكام وعلى هذا المعنى الثانى

أى المتلبس به (العارف بها) أى بدلائل الفقه الاجمالية (وبطرق استفادتها) يعنى المرجحات المذكور معظمها فى الكتاب السادس (و) بطرق (مستفيدها) يعنى صفات المجتهد المذكورة فى الكتاب السابع ويعبر عنها بشروط الاجتهاد

قول شيخنا أطلق الطرق على صفات المجتهد لانه يتوصل بها الى استنباط الاحكام من الادلة اه والمرجحات طريق للاستفادة بالمعنى الاول كما هو ظاهر ولا يخفى ان المراد بصفات المجتهد وبالمرجحات المسائل الباحثة عنهما كما علم مما تقدم والامر الثانى ان الكمال قال ما نصه قول المصنف ومستفيدها عطف على طرق أى وبمستفيدها وقول الشارح وبطرق مستفيدها تكلف أوقعه فيه ترك اعادة الجار وهو الباء الخ (وأقول) ان أراد بما زعمه من التكلف فى تقدير الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لان غاية ما فيه العطف على المضاف اليه بحيث يكون المضاف متعلقا بكل من المتعاطفين وهذا مما لا نزاع فى صحته وشيوعه ووقوعه فى أفصح الفصيح كما لا يخفى حتى على بعض الطلبة وان اراد التكلف من جهة المعنى باعتبار انه أطلق الطرق على صفات المجتهد وانه لا يظهر كونها طرقا فهذا ممنوع منعا ظاهرا اذ لا معنى لطرق الشئ الا الامور الموصلة اليه ولا شك ان اضافة الطرق الى المستفيد تقتضى انها طرق له وهو صحيح باعتبار وصف الاستفادة أى طرق لصحة استفادته وتأهله وان صفات المجتهد أى قيامها به أمور موصلة لصحة استفادته وتأهلها فهى طرق للمستفيد من حيث استفادته كما صرح بهذه الحيثية اضافة الطرق الى المشتق أى لصحة استفادته وتأهلها كما أشار الى ذلك الشارح بقوله وبصفات المجتهد أى قيامها بالمراد الخ فظهر انه لا اشكال فى صحة جعل تلك الصفات طرقا للمستفيد من حيث استفادته أى لصحة استفادته وتأهله لها بل ولا تكلف فى هذا المعنى غاية الامر أن فيه دقة وغرابة يتوهم منهما التكلف فيه فتأمل بلطف وانصاف وأما ما اختاره الكمال من العطف على المضاف فيرد عليه ان التقدير حينئذ العارف بمستفيدها وهذه العبارة تحتمل أمورا فانها تحتمل معرفة ذات المستفيد بان يتصور انه المجتهد أو يصدق بذلك ومعرفته من حيث استفادته بان يتصور انه يستفيد الاحكام من الادلة أو يصدق بذلك وكلا هذين غير مراد وغير مستلزم للمراد ومعرفته من حيث الصفات التى يتوقف تأهله للاستفادة على التلبس بها وهذا هو المراد لكن العبارة غير ظاهرة فيه بل قد يتبادر منها أحد الاولين فلا بد من غاية التكلف فى حملها عليه (فان قلت) مراد الكمال بالتكلف الذى نسبه للشارح التكلف فى تفسير طرق المستفيد بصفات المجتهد (قلت) هذا التكلف ان لم ينقص عما لزمه من التكلف فيما اختاره كما بيناه ما زاد عليه فلا وجه مع ذلك للعدول عنه الى ما اختاره فليتأمل (قوله وبالمرجحات أى بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه) أى ما يدل عليه (ان قلت) لم يقل ابتداء وبمعرفة المرجحات ولم قال ابتداء وبالمرجحات حتى احتاج الى قوله أى بمعرفتها ولم احتاج الى قوله أى ما يدل عليه فانه لا معنى لدلائل الشئ الا ما يدل عليه (قلت) اما الاول فجوابه انه وافق أولا ظاهر المتن فانه أضاف الطرق التى هى المرجحات الى الاستفادة فاقتضى ظاهر هذه الاضافة ان استفادة هذه الدلائل بنفس الطرق ولما كان هذا الظاهر لتوقف تلك الاستفادة على معرفة الطرق اذ بمجرد ذوات الطرق لا تحصل بها الاستفادة تتوسط معرفتها والا حصلت الاستفادة مع الجهل بها لتحققها فى نفسها مع الجهل بها مع انه ليس كذلك قطعا فسر المراد بقوله أى بمعرفتها (فان قلت) لو قال ابتداء وبمعرفة المرجحات كفى وعلم ان كلام المتن على حذف مضاف فلا حاجة الى ما فعله (قلت) لم يقل ابتداء ذلك كراهة للمبادرة

وبالمرجحات أى بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه أى ما يدل عليه

الى مخالفة المتن فابتدأ بموافقة ظاهره ثم بين مراده وأيضا لو قال ابتداء ذلك ربما توهم انه ليس المراد بيان مراد المتن لكون هذا اللفظ ليس لفظ المتن وبهذا الذى قررناه يظهر ان قول بعض مشايخنا ولم يقل بمعرفتها الاخصر مما ذكر للاشارة الى ان من عبر هنا بالمرجحات مراده معرفتها فأراد بيان المراد مما ظاهره يخالف ما يعتقده لئلا يعتد بمخالفته وايضا فلو اقتصر على قوله وبمعرفتها لكان فى المرجع ايهام لاحتمال انه شروط الاجتهاد فتأمله اه غير حاسم اذ لو عبر بقوله وبمعرفة المرجحات حصلت الاشارة المذكورة واندفع الايهام المذكور وبجميع ما تقرر سؤالا وجوابا فى قوله وبالمرجحات أى بمعرفتها يجرى نظيره فى قوله وبصفات المجتهد أى بقيامها بالمرء الخ وانما لم يقل أى بقيامها بالمجتهد لئلا يلزم التكرار لان المجتهد من قامت به صفات المجتهد فلو قال ذلك صار التقدير وبقيام صفات المجتهد بمن قامت به صفات المجتهد والفرق بين المقامين حيث اعتبر فى المرجحات معرفتها وفى صفات المجتهد قيامها لا معرفتها واضح وأما الثانى فجوابه ان احتمال الاضافة فى قوله دلائل الفقه لما يدل منه على غيره وما يدل عليه من غيره أحوج الى ذلك التفسير دفعا للايهام (قوله من جملة دلائله التفصيلية) قال شيخنا الشهاب من فى قوله من جملة دلائله تبعيضية لانه اذا تعارضت الادلة يستفيد المجتهد بالمرجحات ما يدل منها على الفقه وهو البعض الراجح من تلك الادلة المتعارضة واطلاق الدليل على المرجوح منها تغليب أو لانه دليل لولا الترجيح اه وحاصله بيان ان الشارح أشار بذلك الى ان المستفاد بالمرجحات ليس كل الادلة بل التفصيلية ولا كل التفصيلية بل بعضها وهو ما عارضه غيره وان الدليل المستفاد بالمرجحات هو أرجح الدليلين المتعارضين أو الادلة المتعارضة فالمرجحات تفيد أى الدليلين أو الادلة عند التعارض هو الارجح المقدم على غيره الذى يجب العمل به دون غيره وانه لا يحتاج الى ان يجعل المراد انه ليس المستفاد نفس الدليل التفصيلى بل المدلول الذى هو الحكم بل يجوز ان يجعل المستفاد نفس الدليل التفصيلى من حيث انه دليل بان يصح الاستدلال به والاخذ منه وان المرجوح ليس دليلا الا بالتأويل السابق ولا يخفى ان الراجحية والمرجوحية هنا قد تكون على الاطلاق كما فى النسخ فان الناسخ راجح على الاطلاق والمنسوخ مرجوح كذلك وقد يكون من بعض الجهات كما فى العموم والخصوص فان الخاص راجح على العام بالنسبة لقدر الخاص من العام والعام مرجوح بالنسبة لذلك القدر دون ما زاد عليه وكل ما بينهما عموم وخصوص من وجه راجح على الآخر بالنسبة لقدر خصوصه دون ما زاد عليه مرجوح بالنسبة لقدر خصوص الآخر دون ما زاد هذا ولقائل ان يقول لفظ جملة من قوله من جملة دلائله التفصيلية مستدرك لاستفادة المعنى المذكور بدونه اللهم الا ان يقال فهم التبعيض مع زيادة أقرب فليتأمل (قوله فيستفيد الاحكام منها) قال شيخنا الشهاب بالنصب أى بنصب يستفيد عطفا على استفادتها أى أهلا لان يستفيد الادلة فيستفيد الاحكام منها ولا يصح رفعه عطفا على يكون لان استفادة الاحكام ليس متفرعا على كونه أهلا لاستفادة الادلة وكذا يمتنع الاستئناف نعم ان أريد الاستفادة بالقوة جاز الرفع عطفا واستئنافا اه (وأقول) يمكن أن يجاب على تقدير ارادة الاستفادة بالفعل بأن السببية المعتبرة فى العطف صحة الترتيب أو أعم من السببية التامة فالوجه جواز الرفع أيضا مطلقا فليتأمل (قوله ولتوقف

من جملة دلائله التفصيلية عند تعارضها وبصفات المجتهد أى بقيامها بالمرء يكون مستفيد تلك الدلائل أى أهلا لاستفادتها بالمرجحات فيستفيد الاحكام منها والتوقف

الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من أدلته لكن الاجمالية كما تقدم دون التفصيلية لكثرتها جدا ومن المرجحات وصفات المجتهد وأسقطها المصنف كما علمت لما ذاله من انهم اليست من الاصول وانما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها لانها طريق اليه قال وذكرها حينئذ في تعريف الاصول كذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا الى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن في أن المرجحات وصفات المجتهد طريق للدلائل الاجمالية الذي بني عليه مالم يسبق اليه كما قال من اسقاطها من تعريف الاصول وأنت خبير مما تقدم بأنها طريق للدلائل التفصيلية وكان ذلك سرى اليه من كون التفصيلية جزئيات الاجمالية وهو مندفع بان توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المقصد للاحكام على أن توقفها على صفات المجتهد من ذلك

استفادة الاحكام منها التي هي الفقه) قال شيخنا الشهاب فيه تجوز حيث أطلق الفقه العلم بالاحكام الخ على الاستفادة التي هي سببه ومنشؤه اه (وأقول) لقائل أن يمنع ان استفادة الاحكام نفس العلم بها الامنشؤه والسين لا يجب أن تكون ... الدلالة يجعل الاستفادة هي الفقه نفسه وظاهره الاستفادة والفقه بالفعل فيرد عليه ما من أن المراد من قولهم الفقه العلم بالاحكام أي بجميعها التهيؤ للعلم بالفعل و يجاب بان المعنى ولتوقف التهيؤ لاستفادة الاحكام الخ اه (وأقول) الاولى التهيئة ليقع قوله التي صفة له والتقدير ولتوقف تهيئة استفادة الاحكام أي الاحكام التي هي أي تلك التهيئة الفقه الخ أو يراد باستفادة الاحكام ملكة الا ... الخ (قوله ذكروها في تعريف الاصول) قال شيخنا العلامة فيقال أصول الفقه دلائل الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد وقيل معرفة ذلك وفي كون المر ... أصول الفقه نظر لان أصول الفقه اما القواعد واما معرفتها لكن بعض تلك القواعد أحوال تلك الادلة التفصيلية و بعضها باحث ومبين للمرجحات وبعضها مبين لصفات لا ان المرجحات وصفات المجتهد من مسمى أصول الفقه اه (وأقول) منشأ هذا النظر صرحت به عبارته كما ترى على أن المراد بالمرجحات وصفات المجتهد أنفسها وليس كذلك المراد بها القواعد الباحثة عن أحوالها كما أن المراد بدلائل الفقه ليس أنفس تلك الدلائل القواعد الباحثة عن أحوالها كما تقدم تحريره ذلك وبه يندفع هذا النظر ... تلك الادلة التفصيلية كذا رأيت عنه وصف الادلة بلفظ التفصيلية فان صح لما أولناه عليه كلامهم فيما سبق وان أمكن حمله على ارادة أنه باحث عن أحو ... من الاجمالية الشامل (قوله الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه) أقول لانه ان أراد بالاصول في قوله تذكروها في تعريف الاصول اللفظ أي لفظ الاصول أنسب المعرف ليس لفظ الاصول بل معناه وان أريد به معناه ففيه أن الموضوع ليس هو معناه ... أن يجاب باختيار الثاني لكن مبنى المناقشة على أن المراد بالوضع المعنى الظاهر منه ... كذلك بل المراد به الجعل والتدوين واللام في لبيان ليست صلة الموضوع بل للتعليل والمعمول والمدون لاجل بيان ما يتوقف عليه الفقه فليتأمل (قوله الموافق لظاهر المتن) أقول انما عبر بظاهر المتن بزيادة لفظ ظاهر اشارة الى احتمال تقدير مضاف قبل المرجحات استفادتها ومستفيدها أي استفادة جزئياتها ومستفيد جزئياتها (قوله الذي بني عليه مالم يسبق اليه كما قال) أقول مجرد كونها طريقا للدلائل الاجمالية لا ينافي كونها من ... لجواز أن يكون بعض الاصول طريقا لبعض آخر منه فكيف يصح أن يبنى على كونها طريقا ما ذكر اللهم الا أن يكون المراد أن المبني عليه ليس مجرد كونها طريقا بل هو كونها المراد خروجها عن الاصول ويرد عليه أن خروجها كاف وكونها طريقا لا مدخل له فلا ... ذكره فضلا عن الاقتصار عليه في اللفظ وكيف سلمه الشارح البناء ونازع في المبنى ... نازعه في نفس البناء اللهم الا أن يكون ما صنعه مبنيا على التنزل معه فليتأمل (قوله فظاهر) قال شيخنا الشهاب الفاء تدل على شرط مقدر أي ان أردت القول بالجملة فظاهر

أي من حيث معرفتها لامر لا معرفتها والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها الاحوالها كما تقدم كل ذلك وبالجملة فظاهر (قوله

(أقول) أو التقدير وأما القول بالجلالة فظاهر الخ على حد ما قيل في نحو وربك فكبر ان التقدير وأما ربك فكبر (قوله كأن يقال) قال بعض مشايخنا عبر بفعل الاستقبال أي يقال فيرد عليه انه مثال لما صنعوا وهو ماض لا مستقبل فيحتاج الى أن يجعل التقدير فالصواب مثل ما صنعوا وصوابية ذلك المثل ليس الا صوابية مماثله (أقول) أو التقدير فالصواب نوع ما صنعوا فلا حاجة لقوله وصوابية الخ (قوله وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها) قال شيخنا الشهاب فيه نظر اذ الطرق معناها عنده المرجحات وصفات المجتهد ولا شيء منها من أصول الفقه بل الذي منه القواعد المفيدة لمعرفتها أو معرفة القواعد المذكورة على التعريفين نعم يصح ذلك ان فسرت الطرق بالقواعد المذكورة اه (وأقول) قد حررنا فيما تقدم أن المراد بالطرق والمرجحات وصفات المجتهد القواعد المذكورة (قوله فالمراد به بيان الماصدق) أي ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس لا بيان المفهوم لان مفهوميهما مختلف (أقول) فيه أمران * الاول أن الظاهر ان لفظة الماصدق اصطلاحية للعلماء وانها في هذه العبارة اسم لدخول أل عليها معرب فتكون مجرورة هنا واستعمالوا منها الفعل في نحو قولهم ماصدق عليه كذا يصدق عليه كذا أي الذات التي صدق عليها كذا يصدق عليها كذا * والثاني ان شيخنا الشهاب أورد على هذا الكلام ما أجزم بأنه مسبوق به من شيخنا العلامة فقال ما نصه فيه نظر لانه غير دافع لما قدمه عن المصنف من انهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد يعني بقولهم هو ذو الدرجة الوسطى الخ لانه تعريف اما للفقيه ان كان الضمير راجعا اليه واما للمجتهد فيمتثل التنظير أي في قول المصنف كذكرهم الخ اليه * ثم اعلم ان بيان مفهوم اللفظ هو تصويره أي تحصيل صورته عند العقل وتصوير الشيء بذكر أجزائه الذاتية أو مرادفاته التي تصورها تصوره لكونها نفسه أو خاصته التي يلزم من تصورها تصوره لان حضور اللازم المساوي يستلزم حضور الملزوم ولذلك قسموا تعريف الشيء الى حقيقي وهو ما أنبأ عن ذاتياته الكلية كالحيوان الناطق للانسان ورسمي وهو ما أنبأ عن الشيء بلازم له مثل الخمر مائع يقذف بالزبد ولفظي وهو ما أنبأ بلفظ أظهر مرادف مثل العقار الخمر ولا خفاء في أن كلا من التعريفين الاولين مفهومه مخالف لمفهوم المعرف اما الاول فلقولهم الحد والمحدود غير مترادفين أي متحدي المفهوم لان الحد يدل على المفردات تفصيلا والمحدود يدل عليها اجمالا وأما الثاني فظاهر ومعلوم أن الفقه المعرف بالعلم أي الظن بالاحكام الشرعية المكتسب عن دليلها الشرعي التفصيلي والاجتهاد المعرف ببذل الوسع في تحصيل ظن بحكم شرعي متلازمان لاسيما ان اريد بهما التهيؤ لذلك كما سيجيء فيصح تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفا رسميا أي الفقيه هو الشخص الذي خاصته الاجتهاد وكذا عكسه على حد الانسان هو الضاحك سواء فقد علم أن قولهم الفقيه هو المجتهد وعكسه تعريف قصد به بيان المفهوم وأن اختلاف المفهوم لا يضر وقد سرى ما قاله الشارح الى بعض الاوهام من امتناع التعريف بالمباين وهو وهم لان المباين هنا لا يصح حمله وهو كقولنا الانسان هو الكتابة اه (وأقول) حاصله أمران الاول أن ما قاله الشارح غير مانع لما قاله المصنف من انهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد بقولهم ذو الدرجة الوسطى الخ لانه تعريف اما للفقيه ان كان

أي معرفة الدلائل الاجمالية المذكورة في الكتب الخمسة لا تتوقف على معرفة شيء من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان لكونها من الاصول فالصواب ما صنعوا من ذكرها في تعريفه كأن يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها وقيل معرفة ذلك ولا حاجة الى تعريف الاصولي للعلم به من ذلك واما قولهم المتقدم الفقيه المجتهد وكذا عكسه الآتي في كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان الماصدق أي ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس بالعكس لا بيان المفهوم

الضمير عائدا اليه واما المجتهد فينقل النظير في قول المصنف كذكرهم الخ اليه والثانى أن مفهوم المعرف والتعريف واجب الاختلاف سواء كان حقيقيا أو رسميا فلا يصح الاستدلال باختلاف المفهوم على انه ليس المراد بيان المفهوم بل يصح أن يكون المراد بيان ذلك بأن يرام تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفا رسميا للتلازم مفهوميهما ويجاب عن الاول بان التعريف للمجتهد ونقل النظير اليه لا يفيد شيئا لان المذكور حينئذ في تعريفه مفهوم الاجتهاد لا ما يتوقف عليه فان قيل مفهوم الاجتهاد ليس هو المذكور في ذلك التعريف بل هو بذل الوسع الى آخر ما سيأتي هناك قلنا الاجتهاد اصطلاحا له معنيان أحدهما المذكور في ذلك التعريف كما حققه هناك وعن الثانى بوجهين الاول أن يكون مقصود الشارح بما ذكره منع ما قاله المصنف لكنه أورده بصورة الدعوى مبالغة وحينئذ يكون قوله لان مفهوميهما مختلف من قبيل السند الغير المساوي وابطال مثله لا يفيد كما تقرر في موضعه والثانى أن يكون قد بنى ما قاله على الظاهر المتبادر في امثال ذلك غاية الامر انه حذف بعض المقدمات لظهورها ومثله كثير في كلامهم كما لا يخفى على من له المام به وذلك لان الظاهر المتبادر في مقام بيان الاصطلاحات هو بيان حقائقها الذاتية لا العرضية اذ لا فائدة معتدا بها في الاقتصار على بيانها وبما يدل على ذلك بل يقطع به أن التعارف الواقع في الاصطلاحات اتمامها على أتم البيان حقائقها الذاتية لا العرضية وان كان محتملا فلو أرادوا في قولهم الفقيه المجتهد تعريف الفقيه لم يكن المناسب الا بيان حقيقته الذاتية اذ لم يتعرضوا لبيانها في محل آخر لكنه لا يصح ارادة ذلك لاختلاف مفهوميهما أي بغير الاجمال والتفصيل وانما ترك هذا القيد لظهوره ولان التفاوت بالاجمال والتفصيل في حكم العدم حتى قيل بان الحد والمحدود مترادفان ولا أثر لاختلافهما بالاجمال والتفصيل والتعريف الحقيقي لا يختلف المفهوم فيه بغيرهما وحينئذ فالظاهر أن يكون المراد بيان الماصدق لا المفهوم فقوله لان مفهوميهما مختلف أي والمطلوب في مثل ذلك بيان الحقيقة الذاتية وذلك لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الاجمال والتفصيل فترك التصريح بذلك لظهوره وانه المراد وبالجملة فهذا معنى صحيح ملائم يحتمله كلام الشارح بل لا شبهة عندي في أنه مراده فان زعم المعترض عدم احتمال كلامه له فبطلان ذلك الزعم مما لا يخفى أو أنه خلاف الظاهر فهو بتقدير تسليمه مما لا يفيد لرجوع اعتراضه حينئذ الى المناقشة في العبارة وليست من دأب المحصلين أو ان حمل كلامهم على هذا المعنى لا يفيد لاحتماله لغيره من ارادة التعريف الرسمي فهو مما لا يفيد أيضا اذ يكفي في مطلوب الشارح ظهور كلامهم في ذلك المعنى ولو من طريق المعنى للاكتفاء بذلك في امثال هذا المطلوب فليتدبر (قوله وان كان هو الاصل في التعريف) لا يقال مقتضى هذه المبالغة أن التعريف قد يقصد به بيان الماصدق وانه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفا وهذا ان وافق الاصطلاح في باب التعريف يلزم عليه أن لا يكون قوله فالمراد بيان الماصدق دافعا لكلام المصنف لانه حينئذ كان تعريفا وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه لانا نقول اما الاول أعني كون ما اقتضته المبالغة موافقا للاصطلاح أولا فامر سهل مع انه يجوز أن يكون اطلاق التعريف عليه الذي هو مقتضى المبالغة باعتبار كونه على صورته وأما الثاني وهو لزوم

وان كان هو الاصل في التعريف لان مفهوميهما مختلف ولا حاجة الى ذكره العلم به من تعريفي الفقه والاجتهاد فيما تقدم من أنهم ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام أي الخ لذلك على أن بعضهم قاله تعريفا بالعلم التزاما

ماذكرفهو وهم قطعا لانه اذا أريد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة فى بيان الفقيه
أصلا كما هو واضح وهذا أهون من أن يتعرض له وانما نبهت عليه لانه توهم (قوله والفقه الخ)
أورد عليه شيخنا العلامة كما علق عنه أنه ليس للمصنف هنا داع الى تعريفه الفقه لان الفقه
ليس من أصول الفقه واما ابن الحاجب وغيره فانما عرفوه لانهم ذكروا معنى أصول الفقه
مركبا اضافيا لتوقف المركب على معرفة اجزائه فتعرضوا لتعريف طرفيه الاصول والفقه
ثم عرفوه لقبا بقولهم هو العلم الخ أوهو أدلة الفقه الخ فلهم داع الى تعريفه والمصنف انما عرفه
باعتبار اللقب فقط ولم يعرفه باعتبار اجزائه المركبة ولم يتعرض لتعريف الاصول الذى هو الجزء
الاول اهـ (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه فانه لما كان بين الاصول والفقه غاية
المناسبة والارتباط ناسب تعريفه عقب تعريفه لالتفات النفس الى بيانه عند التعرض لبيان
الاصول وتشوقها الى ذلك تشوقا تاما وكفى بهذا داعيا فى مثل ذلك وأبلغ منه أن أصول الفقه
أى هذا اللفظ لما كان لقبا يشعر بمدح هذا الفن بابتناء الفقه عليه كما بينه الشارح ولاشبهة
فى توقف المدح بذلك على معرفة أن الفقه ذو خطر وقدر والا فلا مدح بذلك الابتناء ومن أقوى
الطرق لتلك المعرفة تعريفه ناسب كل المناسبة ايراد تعريفه عقب تعريف الاصول ولا يخفى
أن هذا من أقوى الدواعى اليه ولا ينافى فى ذلك كون المضاف اليه هنا بمعنى الاحكام دون
معرفتها الاتى كلاهما ينبنى على الدليل وان كان المراد بالمضاف اليه هنا الاحكام فان قيل لم أشار
الى ابتناء المعرفة دون الاحكام قلنا لان المبتنى بالحقيقة والحاصل من الدلائل بالذات انما هو
المعرفة وان كان مدلولها بالذات هو الاحكام (قوله النسب التامة) قال شيخنا الشهاب المراد
بها هنا ما أفصح به التفتازانى عند قول التلخيص الكلام اما خبر او انشاء من قوله لانه لا محالة
يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم وهو تعلق أحد الشيئين بالآخر بحيث
يصح السكوت عليه سواء كان ايجابا أو سلبا أو غيرهما كما فى الانشائيات وعند قوله قصد المخبر
بخبره افادة المخاطب اما الحكم من قوله والمراد بالحكم هنا وقوع النسبة أولا وقوعها اهـ
وقوله أولا سواء كان ايجابا أو سلبا مراده به ثبوتا أو انتفاء وقوله ثانيا وقوع النسبة مراده
بالنسبة فيه النسبة الحكمية والتقييد بالتامة احتراز عن التقييدية ومن تأمل ماذكرناه علم أن
الوقوع واللاوقوع أو الثبوت والانتفاء قسمان للنسبة التامة المذكورة فى كلام الشارح
والتفتازانى ووصفان عارضان للنسبة الحكمية فالنسبة الاولى غير الثانية بل هى عارضها فلا
يصح تفسيرها بها كما توهمه كلام بعضهم اهـ (وأقول) قضية ماذكره أن العلم بالنسبة الانشائية
التى فى الانشائيات من الفقه وقد يقال لا مانع فليتأمل (قوله المأخوذة من الشرع) أقول
يشمل الاخذ من صريحه بأن يصرح بالنسبة والاخذ بالاستنباط منه ولا ينبغى التخصيص
بالثانى كما توهمه كلام شيخنا العلامة (قوله أى المتعلقة بكيفية عمل) أقول فيه أمور * الاول
أن العمل يشمل عمل غير المكلف وهو متجه لان الفقه يبحث أيضا عن أحكام اعمال غير المكلف
فالظاهر أن العلم بها من الفقه اذ يبين فيه انه يمنع من المحرمات كالزنا وشرب الخمر وانه يؤمر
بالطاعات كالصلاة فينبغى تعميم الكيفية لنحو المنع فى قولنا زنا الصبى يمنع منه ويؤدب عليه
ولنحو الامر والضرب فى قولنا صلاة الصبى يؤمر بها للسبع ويضرب عليها للعشر * والثانى انه

(والفقه العلم بالاحكام)
أى بجميع النسب التامة
(الشرعية) أى المأخوذة
من الشرع المبعوث به النبى
الكريم (العملية) أى
المتعلقة بكيفية عمل قلبى
أو غيره كالعلم بان النية فى
الوضوء واجبة وأن الوتر
مندوب (المكتسب) ذلك
العلم (من أدلتها التفصيلية)
أى من الادلة التفصيلية
للاحكام خرج بقيد
الاحكام العلم بغيرها

يخرج بالعمل ما ليس بعمل كالطهارة الحاصلة بإزالة الخبث لا والنية فرضا وبالدباغ جلد
الميتة بنفسه وكإرث المال من الارث وصحة التصرف والفقه المانع من صحة التصرف مع أنه
يبحث عن أحكام ذلك فالظاهر أن العلم بها من الفقه فيشكل اخراجها أو أن في زيادة على ذلك
والثالث أن من العجاب ما علق عن شيخنا العلامة من حمل كيفية العمل على صورته وهيئته
حيث قال ومن زادها أى لفظ الكيفية رأى أن العمل ذاته ليس متعلقا للاحكام بل المتعلق
هيئته المخصوصة كتقديم الاحرام ثم القراءة في الصلاة مثلا اه وهذا مما ... وانما الصواب
المراد بكيفية العمل وجوبه أو حرمته أو غير ذلك كما يكاد أن تصرح به عبارة الشارح واستدل
قال شيخنا الشهاب مراده بها أى بالكيفية الوجوب والحرمة الخ ويختص الحد بالعلم بالثبوت
والانتفاء المأخوذين من الشرع المتعلقين بالوجوب مثلا الذى هو كيفية للعمل الواجب
اه وظاهره تخصيص الكيفية بالاحكام الخمسة أو السبعة والوجه عدم تخصيصها بذلك لما
تقدم في الامر الاول والثانى الا أن يتكلف في رد الكيفية في تلك الامور الى تلك الاحكام
وقال بعض مشايخنا في قول الشارح كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة فالعمل هو النية أى
القصد وكيفيته وجوبه ومن ذلك اعتقاد أن الله واحد فالعلم بوجوب ذلك أعنى الا...
الفقه بخلاف العلم بنفس الله واحد كما سيأتى اه فالمتكلم يثبت الوحدة وال...
وجوب اعتقاد الوحدة (قوله من الذوات والصفات) قال شيخنا الشهاب المراد بالذوات ما لو
وجد في الخارج كان قائما بنفسه فيدخل فيه الماهيات وان كانت قائمة بالعقل لا...
لو فرض وجودها في الخارج كانت قائمة بنفسها فيصح قوله كتصور الانسان وبالصفات
التى ان وجدت في الخارج لم تقم بنفسها فيدخل فيه صفات البارى سبحانه والافعال والامور
الاعتبارية لكن قد يشكل في ذلك بأن الحكم من الصفات ويجاب بأنا نسلم ذلك ولكن المراد
انه يخرج من الصفات ما عداه اه (أقول) أى وأما هو فداخل كما يصرح به جعل جنس
التعريف هو العلم به على أن العلم بالحكم قد يكون تصديقا وحينئذ فهو داخل كما يصرح به
ما ذكر وقد يكون تصورا وحينئذ يجب خروجه كالعلم بحقيقة الصفات فليس الخارج من الصفات
ما عداه دونه مطلقا بل هو خارج أيضا في الجملة فليتأمل (قوله كتصور الانسان والبياض) ...
شيخنا العلامة اشارة الى أن العلم في قول المصنف الفقه العلم الخ شامل للتصور والتصديق
والظاهر أن المراد به هو التصديق فقط والا فتصور الاحكام الشرعية بأى قيد يخرج فان قيل
بقيد الاكتساب قلنا التصور قد يكتسب اه (وأقول) لمانع أن يمنع أن هذا التمثيل اشارة الى
ما ذكر بل العلم في عبارة المصنف خاص بالتصديق كما يدل عليه أو يصرح به قول الشارح الآتى
وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان لظنية أدلته ظنا الخ فانه صريح في أن المراد بالعلم هنا الظن
ومعلوم أن الظن ليس الا من أقسام التصديق وحينئذ يخرج به تصور الاحكام ولا ينافى
مقتضاه خروج العلم بالذوات والصفات الذى هو من قبيل التصورات به ايضا لانه كما يخرج
يخرج بقيد الاحكام أيضا وآثر الشارح الثانى جريا على ما هو الانسب الاغلب من كون
الاحتراز بالفصول دون الجنس ويمكن أن يسلم أن العلم في قول المصنف والفقه العلم ...
تصور والتصديق لكن الغالب أن العلم اذا أضيف الى النسب وهى التى أ...

من الذوات والصفات كتصور الانسان والبياض ويقيد الشرعية

ايقاع

أريد به التصديق وان جاز أن يراد به التصور فباضافة العلم هنا الى الاحكام التي هي النسب انصرف الى التصديق وخرج بقيد الاحكام العلم المتعلق بغيرها ولا يكون الا تصورا فلا اشكال في الاخراج بقيد الاحكام لان القسم شامل للعلم بها وانحطاطه بالنسبة للاحكام على التصديق انما جاء باضافته اليها لا لانه أريد به التصديق ابتداء ولا ينافي ذلك قول الشارح الآتي وعبروا عن الفقه هنا بالعلم الخ لانه بالنظر الى انحطاطه على التصديق بواسطة اضافته الى الاحكام وعلى هذا يخرج تصور الاحكام بالنظر للغالب من انصراف العلم المضاف اليها الى التصديق فليتأمل (قوله العلم بالاحكام العقلية والحسية) قال شيخنا الشهاب المراد بالعقلية التي مرجعها الى قضاء العقل بها ايجابا او استحسانا وبالحسية التي مرجعها الى الحس والاحكام الوضعية كثبوت الرفع للفاعل بالنسبة الى الواضع عقلية لقضاء عقله بها استحسانا والى غيره حسية لاستناده فيها الى السماع من الواضع أو الناقل وثبوت الاحراق للنار حسي لان مرجعه الى الاحساس باحراق أفرادها اهـ (قوله وأن النار محرقة) اعترضه شيخنا العلامة فقال والحاكم بأن النار الكلية محرقة هو العقل لا الحس وان كان الحس يحكم بالجزئي فلو قال وأن هذه النار محرقة لاجاد اهـ (وأقول) جوابه بعد كونه مناقشة في مثال أن المدرك للاحكام هو العقل لكن ان كان بواسطة أمر عقلي فعقلي أو أمر حسي فحسي أو امر شرعي فشرعي وادراك العقل ان النار الكلية محرقة بواسطة الاحساس بالجزئيات كما تقدم في كلام شيخنا الشهاب فيكون حسيا ولو سلم فلتجعل أل في النار للحضور أي وأن النار الحاضرة أي وان هذه النار اشارة الى نار جزئية محسوسة (قوله العلم بالاحكام الشرعية العلمية أي الاعتقادية كالعلم بأن الله واحد وانه يرى في الآخرة) أقول اعلم أن الشارح فسر الحكم بالنسبة التامة والعملية بالمتعلقة بكيفية عمل والنسبة التامة هي الوقوع واللاوقوع أي وقوع ثبوت المحمول الذي هو كيفية العمل للموضوع الذي هو العمل أولا وقوع ذلك فقولنا النية في الوضوء واجبة الحكم فيه هو وقوع ثبوت الوجوب الذي هو كيفية النية للنية التي هي العمل وقولنا النية في الاذان غير واجبة الحكم فيه هو انتفاء ثبوت الوجوب الذي هو كيفية عن النية فمعنى تعلق الحكم الذي هو وقوع النسبة التامة أنه وقع ثبوت تلك الكيفية لذلك العمل أو لم يقع *واعلم أيضا أن الاعتقاد ادراك والحق في الادراك انه انفعال أو كيف لا فعل كما تقرر في محله واذا لم يكن فعلا فلا يكون عملا الا على سبيل التسمح أو نظرا الى أن يعبر عنه بلفظ الفعل ويعد فعلا عرفا فيقال صدق وادرك وعلم ونحو ذلك اذا تقرر ذلك فالاعتقاد مثل اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم وأن الله تعالى يرى في الآخرة تارة ينظر فيه في نفسه وحينئذ يكون خارجا عن حد الفقه بقوله العملية بمعنى المتعلقة بكيفية عمل لان هذا الاعتقاد وان صدق عليه أنه علم بحكم شرعي وذلك الحكم الشرعي هو ثبوت الوجود للجنة لكن ذلك الحكم ليس متعلقا بكيفية عمل لان الوجود كيفية للجنة والجنة ليست عملا وأيضا المراد بالكيفية الوجوب والحرمة وغيرهما بخلاف الوجود ونحوه وقس الباقي وتسمية هذا الحكم اعتقاديا كما أفاده كلام الشارح لا ينبغي أن يكون لكونه يتعلق باعتقاد لظهور أنه ليس الامر كذلك فان النسبة في قولنا الله يرى في الآخرة ليس متعلقها اعتقادا بل متعلقها الرؤية التي هي المحمول وهي ليست اعتقادا

العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وان النار محرقة وبقيد العلمية العلم بالاحكام الشرعية العلمية اى الاعتقادية كالعلم بان الله واحد وأنه يرى في الآخرة

بل ينبغى أن يكون لكونه أمرا الغرض اعتقاده فمن كونه اعتقاديا انه أمر يعتقد واما تفسير
الشارح الاعتقادية بالمتعلقة بحصول علم فيه نظر اذ النسبة المذكورة ليس متعلقة بحصول
علم كما هو ظاهر الا أن يريدوا بالحكم غير النسبة بخلاف ما سلكه الشارح أو يريدوا بأنه متعلقة بها
حصول علم أن المقصود حصول العلم بها وتارة ينظر فيه باعتبار تعلق العلم بها كالحكم المتعلق
بكيفيته فان اعتقاد ان الجنة موجودة اليوم مثلا له كيفية هى الوجوب والحكم المتعلق بتلك
الكيفية هو ثبوت الوجوب لذلك الاعتقاد فالعلم بثبوت وجوب اعتقاد أن الجنة موجودة
اليوم علم بحكم شرعى اعتقادى أى متعلق بكيفية اعتقاد فانه علم بثبوت الوجوب لذلك
الاعتقاد وذلك الثبوت حكم شرعى لانه استفيد من الشرع وذلك الوجوب كيفية لاعتقاد وهو
اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم فان أراد المصنف بالعمل فى قوله العملية ما يشمل الاعتقاد
ولو مسامحة كما هو مقتضى كلام الشارح الآتى فى تقرير الحكم حيث جعل الفعل يتناول
الاعتقاد دخل فى الفقه العلم بوجوب مثل هذه الاعتقادات لانه علم بحكم شرعى عملى أى متعلق
بكيفية عمل كما تقرر وخرج عنه نفس هذه الاعتقادات اذ ليست علما بحكم شرعى عملى أى
متعلق بكيفية عمل اذ ليست تلك الاحكام التى هى متعلق تلك الاعتقادات متعلقة بكيفية عمل
كما تقرر وان أراد به ما يكون عملا ونفلا حقيقة خرج عن حد الفقه العلم بوجوب مثل هذه
الاعتقادات أيضا اذ ليس الحكم فيها حينئذ عمليا أى متعلقا بكيفية عمل اذ صاحب تلك
الكيفية وهو الاعتقاد ليس عملا لكن يرد حينئذ نحو تحريم ظن السوء بالغير بلا مسوغ
شرعى فان العلم به من الفقه كما هو ظاهر مع أن الظن ليس من العمل على هذا التقدير وحينئذ
فاخراج الشارح الاعتقادية يحتمل أن مراده بها الاعتقادية فى نفسها بأن يكون المقصود
اخراجه نفس تلك الاعتقادات لا العلم بكيفياتها اما العلم بكيفياتها فهو داخل بناء على شمول
العمل للاعتقاد كما اقتضاه كلامه الآتى فى تعريف الحكم كما تقرر ويحتمل أن مراده بها أعم منها
فى نفسها أو باعتبار العلم المتعلق بكيفياتها فيكون المراد بالعمل هنا ما لا يتناول الاعتقاد على
خلاف ما ذكره فى تعريف الحكم الآتى ثم رأيت فى منع الموانع ما نصه وأما قولنا فى حد الفقه
العملية مع قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فلا منافاة فيه وقولكم الاعتقادات
الدينية كأصول الدين أحكام جوابه أن أصول الدين منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود
البارى ومنه ما يثبت بكل من العقل والسمع كالوحدانية وهذان خرجا بقولنا الشرعية
وتفسيرنا اياها نحن وغيرنا بما يتوقف على الشرع ومنه ما لا يثبت الا بالسمع كمثل أن الجنة
مخلوقة ونحوها فنقول المراد بالحكم الانشائى لا الخبرى وما لا يثبت الا بالسمع ينظر فيه من
جهتين احداهما أصل ثبوته وذلك ليس بانشاء لان السمع فيه خبر لا انشاء كقولنا الجنة
مخلوقة والصراط حق والثانية وجوب اعتقاده وذلك حكم شرعى انشائى وهو عندنا
عملى من مسائل الفقه وهو داخل فى قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف
وقولكم هل تسمى الاعتقادات والنيات والاقوال افعالا جوابه أنها تسمى واما كون
ذلك بالحقيقة أو المجاز فيتوقف على نقل اللغة والاظهر عندى انها بالحقيقة ومن ثم
يعلم ان عدول الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن لفظ العملية الى لفظ الفرعية

وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبي بما ذكر وبقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلافي من المقتضى والنافي المثبت بهما ما أخذه من الفقيه ليحفظه عن ابطال خصمه فعلمه مثلا بوجوب النية في الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافي ليس من الفقه

احتجاجا بان النية من مسائل الفروع وليست عملا ليس بجيد لانها عمل ثان قلت فلفظ الفرعية أو نحو من العملية فلم لا اختير قلت لانه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل الديانات التي لا تثبت الا بالسمع فانها عندي فقه وليست فرعية وفي كلام الشيخ الامام الوالد رحمه الله تعالى في شرح المنهاج ما يقتضي ان لفظ الفرعية اجود وان الاظهر ان وجوب اعتقاد ما يثبت من الديانات بالسمع لا يسمى فقها ولكني لست أوافق على ذلك وأما دخول المجاز في الحد فجائز اذا كان مشهورا وأنا أقول اني لم أر تعريفا الى الآن لا مجاز فيه لا في المنطق ولا في الكلام ولا في الاصول وهي العلوم التي تحرر فيها التعاريف اكثر من غيرها فما ظنك بغيرها اه ما في منع الموانع وفيه تصريح بانه اراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد وبانه يدخل في الفقه العلم بوجوب تلك الاعتقادات الا انه كما ترى خص ذلك بما لا يثبت منها الا بالسمع وهو مبني على تفسيره الشرعية بما يتوقف على الشرع كما تقدم في كلامه وقضية تفسيرها بما يؤخذ من الشرع كما فعل الشارح عدم التخصيص وشمولها ما يثبت بكلا الامرين العقل والسمع بخلاف ما لا يثبت الا بالعقل وأما ما ذكره من ان الاعتقادات والنيات والاقوال تسمى افعالا وان ذلك على سبيل الحقيقة فقد يؤيده ما صرح به بعضهم في قولهم في الحد العرفي انه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم الخ من ان المراد بالفعل الامر والشان على اصطلاح اللغة اه فان هذه الامور اذا كانت افعالا في اللغة فالظاهر انها أيضا أعمال فيها وبما قرره من انها تسمى افعالا حقيقة ومن ان التعبير بالفرعية لا يشمل وجوب مسائل الديانات مع ان العلم به من الفقه يعلم سقوط قول الكوراني وذكر الفرعية في تعريف الفقه أولى من ذكر العملية اذ المتبادر من العملية ما يكون بالجوارح ويورد حينئذ خروج النية من المسائل الفقهية ويجاب بان العملي ما يتعلق بكيفية عمل والعقائد لا تتعلق بكيفية عمل والفرعية خالية عن هذه الاعتراضات فكانت أولى اه ما في النسخة الواقعة لي وفيها سقم فليتامل في تحرير المقام فانه ليس في الحاشيتين هنا الا الاجمال والابهام (قوله وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبي بما ذكر) اعترضه شيخنا الشهاب فقال ولك ان تقول حيث آل الامر الى أن المراد بالعلم التهيؤ لزم ثبوت هذا المفهوم باسره له صلى الله عليه وسلم وكذا جبريل اه (وأقول) لا يخفى قوة هذا الاشكال نعم قال بعضهم ان لم نقل بجواز الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر وان قيل به فحكمه عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد ان كان خطأ فلا يقر عليه وان كان صوابا ينقلب بواسطة التقرير الى الضروري فيكون بمنزلة الثابت بالوحي ومن ثم جعل شمس الائمة اجتهاده عليه الصلاة والسلام مما يشبه الوحي ثم قال ومن زعم أن علمه عليه الصلاة والسلام يخرج بقوله بالاحكام ان أريد بها الجميع فقد غفل عن ان المراد من العلم حينئذ يعني حين اذ يراد بالاحكام الجميع هو التهيؤ وبالاحكام جميع الاحكام التي لم يرد بها نص اه وفيه اشارة الى اعتراض شيخنا والجواب عنه اما الاشارة الى الاول فبقوله ومن زعم الخ فانه يفيد انه على تقدير ان يراد بالعلم التهيؤ لا يخرج علمه عليه الصلاة والسلام واما الاشارة الى الثاني فجوابه على غير ذلك التقدير لان ذلك الجواب يمكن جريانه على ذلك التقدير بان يقال المراد التهيؤ للعلم بجميع الاحكام على وجه لا تكون الاحكام بمنزلة الثابتة بالوحي ولا يخفى ما في هذا الجواب من البعد والتعسف الذي لا يليق

بالحدود وان كان أصحاب هذه الفنون قد يتسامحون فى الحدود بامثال ذلك على ان قوله ان لم نقل بجواز الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر لا يخلص هنا من الاشكال لان امتناع الاجتهاد عليه لا ينافى اتصافه بذلك التهيؤ فالحق قوة الاشكال وعسر الجواب عنه اللهم الا ان يدعى عدم حصول التهيؤ المذكور له عليه أفضل الصلاة والسلام لكنه متصف بما هو أعلى منه وان كان هو فضيلة لان انتفاءه لمانع كانتفاء الكتابة فضيلة وقد منعها الاشرف فالعادة ومادة النقض لا بد من تحققها فليتأمل (قوله وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان لظنية ادلته ظنا) فان قلت هلا ابقاه على معناه لامكانه بحمل الحكم على ما هو حكم الله فى حقنا فى الظاهر وان خالف الواقع لان ظن المجتهد وان خالف الواقع هو حكم الله فى حقنا فى الظاهر قطعا للقطع بانه يجب على المجتهد ومقلديه العمل بما يظنه مطلقا فاذا ظن حكما حصل له علم حقيقة فان هذا حكم الله فى حقه وحق مقلديه للدليل القطعى على ان ما يظنه يجب عليه وعلى مقلديه العمل به ويمتنع عليه وعليهم العمل بخلافه قلت هذا وان تمسك به بعضهم لكن دفعه بعضهم بما حاصله ان هذا العلم المذكور ليس حاصلا عن الادلة التفصيلية كما هو مقتضى التعريف بل الحاصل عنها هو ظنه ان كذا حكم الله فى نفس الامر ثم قال فان قيل لما كان لتلك الادلة مدخل فى حصول ذلك العلم يصح ان يقال ان ذلك العلم حاصل بالاستدلال بها قلت ذلك تمحل لا يخفى اه وهو كما قال (قوله وان كان لظنية أدلته ظنا) اعترضه شيخنا الشهاب بعد ان بين ان المراد ظنية ادلته من حيث الدلالة بالاجماع المقطوع بوجوده بان ينقل الينا تواترا اذ هذا الاجماع وحكمه بالنسبة الينا قطعيان وان كان الحكم الصادر من كل واحد من المجمعين ظنيا مستندا الى امارة فانه يحصل لنا بعد اجماعهم القطع بذلك كما صرح به التفتازانى فى بحث الاجماع من حاشية العضد وقد يجاب بان التعبير فيها بالظن تغليب للاكثر على الاقل وما أفهمه تعليل الشارح من ان الدليل الظنى انما ينتج ظنا صحيح سواء كان الدليل ظنيا بجميع مقدماته أم ببعضها اه (وأقول) قال السيد بعد كلام اورده يلزم مما ذكر ان تكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية أى القطعية الدلالة والثبوت كما افصح به بعضهم خارجة عن الفقه فاما ان نختار ان الادلة اللفظية لا تفيد الا ظنا كما ذهب اليه بعض فكذا ما يتفرع عليها من الاجماع والقياس واما ان يقال كل ما عليه دليل قطعى من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد صرح فى المحصول بخروج مثله عنه اه وجزم قبل ذلك بخروج ما علم من الاحكام ضرورة من الدين وبحث فيه بعضهم بان تلك الاحكام ليست ضرورية بمعنى حصولها بلا دليل فان المجتهدين قد استنبطوها وحصلوها فى أصلها عن أدلتها التفصيلية كوجوب الصلاة مثلا فانه مستنبط من قوله تعالى أقيموا الصلاة بل تلك الاحكام ضرورية بمعنى انها اشتهرت حتى عدت من ضروريات الدين فلا يخرج ما علم من تلك الاحكام بقوله عن ادلتها اه ويرد على هذا ما اذا علم المجتهد الحكم من اجماع قطعى بلغه بطريق قطعى وفيه ما ذكر عن السيد نعم اعترض الاحتمال الاول بما ذكر بان عدم قطعية شئ لا يستلزم عدم قطعية ما يتفرع عليه اذا تقرر ذلك فلعل الشارح أطلق الظنية بناء على احد الاحتمالين اللذين ذكرهما السيد وحينئذ فلا اشكال عليه اذ مع الاحتمال لا يلزم الاشكال (قوله لانه ظن المجتهد الذى هو لقوته قريب من العلم) قال

وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان لظنية أدلته ظنا كما سأتى التعبير به عنه فى كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد الذى هو لقوته قريب من العلم وكون المراد بالاحكام جميعها لا ينافيه قول مالك من أكابر الفقهاء فى ست وثلاثين مسئلة من أربعين سئل عنها لا أدرى لانه متهيئ للعلم باحكامها

شيخنا الشهاب اشعار بان علاقة التجوز فيه المجاورة فيكون مجازا مرسلا أو المشابهة فيكون استعارة ويحتمل ان تكون علاقة المجاز المرسل هنا الضدية أيضا اه (وأقول) اذا كان مجازا ومنه الاستعارة توجه عليه ان الحدود تصان عن المجاز الا بقرينة واضحة ويمكن ان يجاب بان التعبير عنه فى كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك ويمكن ان يجعل قول الشارح كما سيأتى التعبير به الخ اشارة الى ذلك وبانه مجاز مشهور عندهم كما قد يدل عليه قوله واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع عرفا فلا حاجة فيه الى القرينة على انه يمكن أن يكون حقيقة عرفية لهم وان خالف ظاهر كلام الشارح (قوله بمعاودة النظر) اعترضه شيخنا العلامة بانه لا يحتاج اليه لانه يوهم انه تقدم له نظر فى ذلك ونسيه ولا يلزم ذلك قال اللهم الا ان يريد به الرجوع الى جنس النظر بان كان أولا مشغولا بنظر آخر ثم يلتفت الى غيره بعد قوله لا أدرى (اقول) أو يريد المعاودة من العود بمعنى الصيرورة كما قيل فى قوله تعالى حكاية عن السيد شعيب على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام ان عدنا فى ملتكم بعد اذ نجانا الله منها (قوله واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع) اعترضه شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب بانه قدم ان المراد هنا الظن مجازا وذكر العلاقة بقوله الذى هو لقوته قريب من العلم وذكر هنا ان المراد به التهيؤ مجازا واحدهما ينافى الآخر ويبقى الكلام فى ان ايهما صحيح فى نفس الامر زاد شيخنا الشهاب وقد يجاب بانه أطلق على معنيين مجازيين احدهما التهيؤ للآخر وهو الظن وهو بعد محل نظر وقولنا مجازيين هو باعتبار اللغة والا فالظاهر ان استعماله فى التهيؤ بل والظن حقيقة عرفية كما يلوح ذلك من قول المصنف واطلاق العلم الخ اه (وأقول) زعم المنافاة المذكورة ممنوع بل غلط منشؤه توهم ان الشارح أراد بالعلم فى قوله واطلاق العلم هو العلم المذكور فى قول المصنف والفقه العلم الخ فيكون قد ذكر أولا ان المراد به الظن ثم ذكر ثانيا ان المراد به التهيؤ وهو تناف وهذا خطأ قطعا وانما أراد به جنس العلم كالفقه كما يدل عليه بل يصرح به قوله على مثل هذا التهيؤ والا لقال على هذا التهيؤ فتامله فحاصل الكلام انه بين أولا ان العلم المفسر به الفقه بمعنى الظن فصار الفقه بمقتضى ذلك عبارة عن الظن ثم بين ثانيا ان الفقه انما هو عبارة فى الحقيقة عن التهيؤ للظن ولا منافاة بين هذين لصحة حمل احدهما على الآخر بان يراد بان الفقه العلم بمعنى الظن انه التهيؤ للعلم بمعنى الظن فصار حاصل الكلام ان الفقه هو التهيؤ لظن الاحكام فالموضع الاول على حذف المضاف فقوله العلم بالاحكام اى تهيؤ للعلم أى الظن بالاحكام كما يصرح بذلك قوله لانه متهيئ للعلم باحكامها فانه صريح فى ان فى الكلام حذفا فالموضع الثانى مبين للحذف المراد فى الاول والعلاقة التى أشار اليها فى الموضع الاول بقوله الذى هو لقوته قريب من العلم جارية مع تقدير ذلك المضاف كما هو ظاهر لان الكلام مع تقدير المضاف لم يخرج عن استعمال لفظ العلم فى معنى الظن وعلى هذا فلم يطلق لفظ العلم أى الذى فى عبارة المصنف الا على معنى واحد مجازى وهو الظن ولم يطلقه على التهيؤ أصلا غاية الامر انه قدر التهيؤ مضافا الى لفظ العلم وأما جواب شيخنا الشهاب فلا يخفى ما فيه لانه ان أراد ما قلناه فعبارته لا تساعد على ذلك لان قوله أطلق على معنيين يقتضى ان لفظ العلم أطلق على المعنيين التهيؤ والظن مع انه ليس كذلك كما تقرر وان

بمعاودة النظر واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع عرفا يقال فلان يعلم النحو ولا يراد انه بجميع مسائله حاضرة عنده على التفصيل بل يراد انه متهيئ لذلك

أراد ما هو ظاهر عبارته من ان لفظ العلم أطلق على المعنيين فهو ممنوع لما تقرر بل هو خلاف الواقع وان أراد شيئا آخر فليصور ليقع الكلام عليه واما ما قاله من ان الظاهر ان استعماله في الظن حقيقة عرفية فهو محتمل لكن يخالفه صنيع الشارح اذ لو كان كذلك لم يحتج الى بيان العلاقة وكون بيانها باعتبار اللغة دون العرف مع عدم الاحتياج اليها باعتبار العرف مما لا وجه له اذ كل قوم انما يراعون عرفهم فكيف يراعى أهل عرف علاقة التجوز لغة مع اتفائه عندهم اللهم الا ان يكون الشارح لم يرد بما قاله بيان العلاقة بل بيان المناسبة بين المعنيين وأما قوله كما يلوح من قول المصنف واطلاق العلم الخ فان أراد بالمصنف الشارح فان هذا القول في كلام الشارح غير منقول عن المصنف فالاستدلال به ليس في محله اذ القول المذكور في كلام الشارح غير مفروض في الظن حتى يستدل به عليه بل في التهيؤ مع ان اطلاق المصنف على الشارح خلاف المعتاد وان أراد بالمصنف صاحب المتن فهذا القول غير منقول عنه الا ان يكون رآه في كلامه وان لم يعزه الشارح اليه ومع ذلك فالاستدلال به ليس في محله لما بيناه الا ان يكون في كلامه زيادة على ما ذكره الشارح فان كان وجه الاستدلال من هذا القول قياس الظن على التهيؤ فلا يخفى ما فيه وأما ما ذكره من ان الظاهر انه حقيقة في التهيؤ فيوافقه ما تقدم في كلام شيخنا الشريف من ان اطلاق العلم على التهيؤ معنى رابع حقيقة الا ان فيه خفاء لكن نازع في ذلك بعضهم فقال لفظ العلم وكذا اسماء سائر العلوم المدونة تطلق على ثلاثة معان ادراك المسائل والمسائل المعلومة والملكة الحاصلة من ادراكاتها مرة بعد أخرى فهي متأخرة عن تلك الادراكات في الحدوث هذا هو المشهور واما اطلاق العلم على التهيؤ القريب أي الملكة المتقدمة عليها فليس بمشهور وتأييده بان هذا ما يقال ان العلم عبارة عن ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية ليس بشيء اذ هذه تحتمل الملكة المتأخرة اهـ ولقائل ان يقول ان اراد بالملكة المتأخرة ما يحصل من ادراكات جميع المسائل فهو في غاية البعد لا سيما مع تزايد المسائل بتكرر الازمان والافكار وان أراد ما يحصل من ادراكات المسائل في الجملة لم يكن هذا دافعا للتأييد اذ لا بد في حصول التهيؤ من ادراك المسائل في الجملة فلا يكون الا متأخرا فليتأمل وبقي ههنا بحث وهو انه اذا كان حقيقة في التهيؤ ومعلوم انه حقيقة في غيره أيضا كالتصديق بالمسائل فيكون مشتركا والحدود تصان عنه الا بقرينة واضحة وينساق هذا الاشكال الى ما اطبقوا عليه من استعماله في التعاريف بمعنى التصديق بالمسائل أو الملكة أو نفس المسائل مع انه مشترك بين الثلاثة فيلزم استعمال المشترك مع انهم منعوه الا بقرينة واضحة ويمكن ان يجاب عما اطبقوا عليه بان محل المنع اذا لم تصح ارادة كل واحد من معانيه أما اذا صح ذلك فلا منع اذ لا يلزم محذور ثم رأيت مضمون هذا الاشكال والجواب عنه بما ذكر مسطورا وأما ما نحن فيه فى ايراد البحث فيه على هذا الوجه غلط لا يخفى اذ المكون حقيقة في التهيؤ لا مدخل له في لزوم استعمال المشترك اذ التهيؤ ليس معنى للفظ العلم المستعمل في هذا التعريف وانما يقدر اضافته اليه ثم لفظ العلم هنا يحتمل التصديق والملكة وباحتماله لهما مع اشتراكه بينهما يرد البحث دون المسائل لفساد حمله عليها كما هو ظاهر (قوله وما قيل من ان الاحكام الشرعية الى قوله فخلاف الظاهر الخ) أقول فيه اشكال لان الاقتصار على انه خلاف

وما قيل من ان الاحكام الشرعية قيد واحد يعم الحكم الشرعي المعرف بخطاب الله تعالى الآتي فخلاف الظاهر وان آل الى ما تقدم في شرح كونهما قيدين كما لا يخفى (والحكم)

الظاهر يقتضى انه صحيح وفيه نظر لانه يقتضى تخصيص العمل فى قول المصنف العملية باعمال المكلف من حيث انه مكلف لانه محل الحكم فيه على المعرف بخطاب الله تعالى الآتى مع ان كلام المصنف يشمل عمل غير المكلف أيضا كما تقدم واستدراك قيدى الشرعية والعملية فى كلام المصنف للاستغناء عنهما بقوله فى التعريف الآتى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ومن هنا يشكل قوله وان آل الخ فليتامل وقد يجاب بانه حمل الكيفية هنا على الاحكام الخمسة بناء على انها المتبادر منها فى مثل هذا المقام وبقرينة ان قيد العملية يخرج كثيرا من الاحكام الوضعية فان ذلك يشعر بخروج جميعها عنده من الفقه اذ ادخال بعضها فيه دون بعض لم يقل به أحد وبقرينة تعريف الحكم بما ياتى عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام فان فى ذلك اشعارا بارادة تعريف الحكم الواقع فى تعريف الفقه فينحصر العمل فى عمل المكلف ويساوى الاحكام المذكورة الحكم بالمعنى الآتى ومجرد لزوم الاستدراك لا يمنع الصحة لكن يرجع الاعتراض الى المصنف فى اخراج الوضعية عن الفقه ويترجح تعبير ابن الحاجب بالفرعية بدل العملية بشموله جميع الوضعية نعم ان أراد المصنف العملية ولو بواسطة أو بالتاويل دخل جميع الوضعية لان قولنا الزوال سبب فى وجوب الظهر يؤول بقولنا الظهر يجب بسبب الزوال وقولنا الرق مانع من الارث والسفه مانع من صحة التصرف يؤول بقولنا الاخذ من الميراث مع الرق ممتنع والتصرف مع السفه غير صحيح وحينئذ فالمراد بالعملية أعم من العملية بنفسها أو باعتبار تاويلها فالعملية باعتبار تاويلها داخلة بنفسها لا تاويلها دونها كما قد يتوهم وعلى هذا فالعملية أعم من الفرعية لشمولها مع جميع الوضعية الاعتقادية أيضا وحينئذ يشكل كلام الشارح واقتصاره فى دفع ما تقدم على انه خلاف الظاهر الا ان يجاب بانه لما احتمل كلام المصنف اقتصر على ذلك احتياطا مع صدقه بالمقصود فان مخالفة الظاهر صادقة مع عدم الصحة فليتامل ❁ واعلم ان شيخنا الشهاب أورد على التعريف أمرين أحدهما على التردد فانه قال واعلم ان التعريف المذكور لا يطرد لصدقه على العلم بان أعمال العباد موزونة فان قيل العلم فيه مراد به اليقين وفى التعريف مراد به الظن قلنا المراد لا يدفع الايراد اه وقال أيضا انظر هل يرد على التعريف العلم بان القياس حجة من حيث انه علم بنسبة شرعية عملية عن دليل تفصيلى وهو فاعتبروا يا اولى الابصار وكذا الاجماع ونحو ذلك من أدلة الاحتجاج بالقياس اه (وأقول) أما الاول فجوابه من وجهين أحدهما ما ذكره فى السؤال الذى أورده وأما قوله فى جوابه المراد لا يدفع الايراد قلنا بل يدفعه اذا دل عليه دليل وهو هنا كذلك لان العلم عند الاطلاق انما ينصرف لليقين فحملناه على ذلك فى صورة الايراد لانه لا صارف له عنه وأما فى تعريف الفقه فقد قامت القرينة على ان المراد به الظن وهى تعبيره به فى كتاب الاجتهاد كما تقدم بيانه بل ظهور أن الادلة التفصيلية للاحكام الشرعية لا تفيد اليقين ولو فى الجملة مما يصرف عن ارادة حقيقة العلم والثانى ان المراد بكيفية العمل فى تعريف الفقه هى الوجوب والحرمة ونحوهما كما فسرها وبذلك فيما تقدم على ما هو ظاهر كلامه وتقدم ما فيه فتخرج صورة الايراد اذ الكيفية فيها خارجة عن ذلك لكن قد يدفع هذا بان المراد لا يدفع الايراد لان ارادة ما ذكر بالكيفية لا دليل عليه فى اللفظ وأما الثانى فقد يجاب عنه بالوجه الثانى على ما فيه لا يقال القياس ليس بعمل فلا يتوجه ايراده لان

المراد بالعمل ما يقابل الاعتقاد وتحقيق في باب القياس اه من قبيل الاعتقاد (قوله المتعارف بين الاصوليين) اشارة الى ان ال ليست للعهد الذكرى كما توهم من ذكره عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام حتى يكون المراد بالحكم في تعريف الفقه هو هذا المعنى وذلك لانه يلزم حينئذ استدراك قيد الشرعية اذ الحكم بهذا المعنى لا يكون الا شرعيا (فان قلت) انما يلزم الاستدراك بناء على ان قوله الاحكام الشرعية قيدان وهو ممنوع بلجواز كونه قيدا واحدا عبارة عن الحكم الشرعي وهو خطاب الله الخ (قلت) كونهما قيدا واحدا لا يدفع الاستدراك اذ يكفي فيه انه لو اقتصر على الاحكام ولم يقيدها بالشرعية كان كافيا في ذلك التقدير كما لا يخفى وحاصله ان زيادة قيد الشرعية مستغنى عنه لحصول المقصود بدونه حينئذ وهذا هو معنى الاستدراك لا يقال ويلزم أيضا خروج العلم بالاحكام الوضعية بناء على انه من الفقه كما تقدم لخروجها عن الحكم بهذا المعنى كما بينه الشارح فيما سيأتي وان كان لنا فيه تطريسا في بيانه وان يكون العلم المعرف به الفقه تصور المتعلقه بمفرد وهو الخطاب المذكور فانه ليس بنسبة والعلم المتعلق بمفرد من قبيل التصور وهو باطل قطعا لان الفقه من قبيل التصديق دون التصور لانا نقول اما الاول فلانه لا وجه للاعتراض بلزوم خروج الاحكام الوضعية للزوم خروجها بدون ذلك لعدم صدق قيد العملية عليها كما تقدم اللهم الا ان تؤول بحيث يصدق قيد العملية عليها كما تقدم وأما الثاني فلا نا لا نسلم انه يمتنع كون الخطاب المذكور نسبة اذ لا منافاة بين كون المعنى نسبة وكونه خطاب الله بمعنى ما خاطب به عباده ووجه بهم شئوهم ولو سلم فيجوز حينئذ أن يجعل قوله العلم بالاحكام على حذف مضاف اى بتعلق الاحكام وبما تقرر يظهر ان قول الكوراني لما أخذ الحكم في تعريف الفقه ولم يكن بينا أراد بيانه منشؤه عدم التأمل ونسيان ما قدمه قبل ذلك مما يناقضه مع قرب العهد به حيث قال والحكم في العرف العام اسناد أمر الى آخر ايجابا أو سلبا وعند الاصوليين خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير والاول هو المراد هنا والا يكون قيد الشرعية ضائعا اه (فان قلت) كلام المصنف محتمل لان المتبادر من تعريف الحكم عقب تعريف الفقه المأخوذ فيه الحكم ان المراد تعريف الحكم المأخوذ فيه مع انه ليس كذلك كما تقرر فلا بد من قرينة على المراد لتدفع الاختلال (قلت) يمكن ان تجعل القرينة قيد الشرعية مع ظهور أن الحكم المعرف بالخطاب المذكور لا يكون الا شرعيا فلولا ان المراد به في تعريف الفقه غير هذا المعرف لزم الاستدراك وهو خلاف الاصل والظاهر وقد يقال مثل هذه قرينة خفية لا تليق بالحدود الا ان أهل هذه الفنون كثيرا ما يتسامحون بامثال ذلك نعم لقائل ان يقول لو جعل الحكم المتعارف النسب الشرعية العملية لانها مورد الاثبات والنفي كما لا يخفى سلم من هذا الاشكال ومن التكلف في دفعه ومن الاحتياج في تصحيح كون الخطاب مورد النفي والاثبات الى حمل قوله بالاثبات تارة والنفي أخرى على اثبات تعلقه ونفيه وقد ظهر من هذا انه لا منافاة بين جعله بمعنى الخطاب وتعلق الاثبات والنفي به غاية ما يلزم اذا لم يجعل بمعنى النسبة مسامحة مثلها شائع ذائع اشتهر ان المناقشة فيها ليست من دأب المحصلين وبذلك يسقط ما هول به هنا بعض المتعصبين (قوله بالاثبات تارة والنفي أخرى) قال شيخنا العلامة الباعسيية أى المتعارف هو أى الحكم بسبب الاثبات الخ والمتعارف في الحقيقة هو

التعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة والنفي أخرى

نفس الاثبات والنفى لا الحكم المثبت والمنفى لكن الاثبات والنفى فرع المثبت فهو يستلزمه فاذا عبر بذلك قال ولا تناقض بين النفى والاثبات لان كلا باعتبار لان النفى قبل البعثة والاثبات بعدها اه (وأقول) ان أراد بقوله فهو يستلزمه ان تعارف الاثبات يستلزم تعارف الحكم كما هو المطابق للواقع اذلا يتصور ان يكون اثبات الشئ متعارفا وذلك الشئ غير متعارف نافى ماذكره من ان المتعارف فى الحقيقة نفس الاثبات والنفى لا الحكم المثبت والمنفى الا ان يجاب بان المراد بالتعارف فى الحقيقة التعارف أولا وبالذات فليتأمل وقوله لان النفى قبل البعثة الخ (أقول) أو لان الاثبات فى حق بعض المكلفين أو باعتبار بعض أحوالهم والنفى فى حق بعض أو حال آخر كما سيأتى فى قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سيأتى الخ (قوله خطاب الله) اعترض أخذ الخطاب جنسا للحكم بان الحكم حينئذ لا يتناول الحكم الثابت بنحو القياس اذ لا خطاب وبان المقصود تعريف الحكم المصطلح وهو ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذى هو من صفاته تعالى واجيب عن الاول بان نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وعن الثانى قال فى التلويح بوجوه الاول كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان نفس الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى والثانى ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة أى حتى يكون الحكم عبارة عنها فيكون مغايرا له فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات ومختلفات بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى كما فى اصول ابن الحاجب اه وقد ضعف الاول بانه ينافى ما وقع لهم فى الجواب عن اعتراض المعتزلة على تعريف الحكم بالخطاب المذكور بان الخطاب قديم والحكم عندكم حادث فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر من التزام قدم الحكم وهو الخطاب المذكور ومنع حدوثه بل الحادث هو تعلقه فان صح احدهما بطل الآخر والثانى بأنه ان أريد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا الى الاصطلاح فهو ممنوع كيف وقد صرحوا بانه حقيقة فى ذلك نظرا اليه وان أريد انه كذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه فهو مسلم لكنه لا يفيد والثالث بان كون الايجاب هو نفس افعل يلزم عليه ان لا يبقى فرق حينئذ بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل وكون الايجاب والوجوب متحدين بالذات ينافيه ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا وان الوجوب مترتب على الايجاب يقال أوجب الفعل فوجب فلا يمكن اتحادهما وكون الفعل ليس له صفة منه ان أريد به نفى الصفة حقيقية كانت أو اعتبارية فهو ممنوع وما ذكر فى بيانه لا يقتضى عدم اتصاف المعدوم بصفة فان من البين ان الوجوب صفة الفعل معدوم فانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد أثم المكلف وان أراد نفى الحقيقية فقط فهو مسلم لكنه لا يفيد لان المقصود أى من كون الحكم هو تلك الصفة

(خطاب الله) أى كلامه النفسى

فيكون مغايرا للمطاب بم بكونه صفة اعتبارية ويمكن ان يجاب عن تضعيف الاول بانه لا أثر لمجرد المنافاة المذكورة في المقصود لانا لم ندع صدق مقتضى الجوابين جميعا بل ان كان قائلهما مختلفا فلا اشكال لان كل قائل يجيب في احد المقامين بما يوافق جوابه في الآخر وان كان متحدا فيجوز أن يكون ما قيل في كل مقام مبنيا على الاحتمال دون التعيين اذ المقصود دفع الاعتراض وهو حاصل بذلك مع اصالة تحقيق الحال في الموضعين على ظهور ان المراد واحد فيهما بحسب الواقع ومن له نظر في كلامهم لم يخف عليه تأييد ذلك بكثرة وقوع مثله منهم واعترافهم بصحته وكفايته على انه لا مانع من صحة اطلاق الحكم بكل من المعنيين فيكون له معنيان فقوله فان صح أحدهما بطل الآخر ممنوع وأي مانع من تعدد معنى الحكم اصطلاحا وعن تضعيف الثاني باختيار الاول والجواب يكفيه الاحتمال كما صرح به فلا معنى لمقابلته بالمنع وأما دعوى تصريحهم بانه حقيقة في ذلك فان أريد تصريح جميعهم فهو ممنوع أو بعضهم فلا يفيد وأما تضعيف الثالث فاجيب عن أول وجهيه بان الحكم هو القول النفسي المناسب لمعناه المصدري والدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول وعن ثانيهما بان امتناع صدق المقولات على شئ باعتبارات مختلفة مسلم في الامور الحقيقية دون الاعتبارات كما قالوا انه يجوز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ مرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر ويمكن ان يجاب عن الثالث بتسليم ان للفعل منه صفة اعتبارية لكن ذلك لا يقدح في مقصودنا بناء على ان مبنى الجواب على مجرد التجويز الكافي في دفع الاعتراض والمقصود من نفي ان يكون للفعل منه صفة حقيقية تقريب الاحتمال وبه تم الاستدلال وعلى هذا لا يضرنا ما قاله السيد من ان الظاهر ان له صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب وهي كونه بحيث تعلق به الايجاب ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ماذكر لا نفس القول وان كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لتم المراد أي من اثبات اتحادهما بالذات على ما تقرر اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر أي من القول الا ان الكلام في ذلك اه فليتأمل (قوله الازلي) نسبة الى الازل وهو عدم الاولية فالمعنى الذي لا ابتداء له وهو أعم من القديم لان القديم ما لا ابتداء لوجوده فيختص بالوجودي بخلاف الازلي ووصف الكلام بالازلي بعد وصفه بالنفسي من قبيل الوصف باللازم وهذا أولى من قول شيخنا الشهاب انه صفة كاشفة لانها ما يبين حقيقة الموصوف وهذا ليس كذلك (قوله في الازل) قال شيخنا الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالا من الضمير فيه لاستلزامهما وجود التسمية في الازل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة أي وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا اه (وأقول) لا شبهة في قوة هذا الاشكال وصعوبته ثم يمكن جعله حالا من الضمير لكن على معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه ملحوظا في الازل أي يطلق عليه الآن هذا اللفظ اطلاقا حقيقيا باعتبار تلك الحالة وملاحظتها أي باعتبار تقدم وجوده وعدم أوليته وهذا قريب مما سيأتي عن المصنف ووالده خلافا للقرافي وغيره في تفسير الحال المعتبر في كون الوصف حقيقة فليتأمل (قوله حقيقة) اقول كأنه اشارة الى دفع ما قد يقال اطلاق الخطاب عليه مجاز والحدود تصان عنه (قوله أي البالغ العاقل) قال شيخنا الشهاب التعبير بمعنى في هذا الحل

الازلي المسمى في الازل خطابا حقيقة على الاصح كما سيأتي (المتعلق بفعل المكلف) أي البالغ العاقل

تعلقا معنويا قبل وجوده كما سيأتى وتنجيزيا بعد وجوده بعد البعثة

أولى من أى واعلم انه عدل عن تفسيره بمن تعلق به حكم الشرع فرارا من الدور وهو لازم له من
قوله الآتى أى ملزم مافيه كلفة اذ لا يخفى ان التكليف بمعنى الزام مافيه كلفة نوع من الحكم
فادخاله فى تعريف الحكم دور بلا مرية اهـ وأقول الدور انما يلزم لو أخذ وصف الحكم
ومفهومه فى التعريف لان تعقله حينئذ تعقل للحكم فأخذه فى تعريفه دور بلا شبهة لكن
المأخوذ هنا ليس ذلك بل ذات الحكم وهو الالزام فانه من أفراد الحكم فيمكن تعقله بدون تعقل
مفهوم الحكم كما لا يخفى فقوله دور بلا مرية سهو وبلا مرية منشؤه اشتباه مفهوم الشئ بفرده
أو بحكمه بحكمه (بق) ان القائل أن يقول لا مانع من تفسير المكلف هنا أيضا بالملزم مافيه كلفة
بل اتحاد معناه فى الموضعين هو الظاهر المتبادر فلم عدل عن ذلك اللهم الا أن يوجه العدول لما
ذكره بانه أقعد وأجزل معنى لسلامته من نوع تكرار فى المعنى اذ من جملة التعلق الالزام فيصير
حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف بالنسبة اليه الملزم بالفعل على صيغة الفاعل الملزم بالفعل
على صيغة المفعول ومن الايهام فى محل الفعل القابل للتعلق اذ لو فسر بالملزم مافيه كلفة لم يتبين
ذلك المحل اذ لا يتميز بمجرد ذلك من يتعلق الخطاب بفعله من غيره بخلاف التفسير بالبالغ العاقل
مع موافقته فى ذلك التفسير لاستعمال الفقهاء ولغيره من الاصوليين هنا فقد سبقه اليه غيره
منهم كالاصفهانى فى شرح المحصول والشيخ الامام فى شرح المنهاج (بق بحث آخر) وهو أنه
لا قرينة يفهم منها أنه أريد به ههنا البالغ العاقل وفيما يأتى الملزم مافيه كلفة بل يحتمل اتحاد
المعنى فى الموضعين أو عكس المراد فيهما وحينئذ يختل التعريف اللهم الا أن تجعل القرينة أن
المتبادر من المكلف فى عرف الفقهاء ونحوهم هو البالغ العاقل مع ظهور الاحتياج الى تمييز
محل الفعل القابل للتعلق الى التفسير بذلك لانه الذى يتميز به ذلك المحل فلذا فسر به أولا ثم لما
كان قيد الحيثية لابد أن يفيد فائدة زائدة ظاهرة والا فلا فائدة فيه ولم تحصل تلك الفائدة أولم
تظهر اذا اريد بالمكلف فيها البالغ العاقل كان ذلك قرينة على ارادة ما تحصل به تلك الفائدة
وتظهر وهو لازم البالغ العاقل وهو الملزم مافيه كلفة فلذلك فسر به ثانيا وأقرب من هذا وأدق
ان المكلف اسم مفعول فهو عبارة عن ذات هى البالغ العاقل كما هو معلوم تعلق بها حدث
وهو التكليف المفسر فيما سيأتى بالزام مافيه كلفة فالمكلف فى قوله بفعل المكلف ينصرف
الى البالغ العاقل لانه اسم للذات التى تعلق بها التكليف وهى البالغ العاقل وقوله من حيث
انه مكلف ينصرف الى الحدث الذى تعلق به وهو التكليف أى الزام مافيه كلفة فحاصل المعنى
المتعلق بفعل الشخص الذى تعلق به التكليف وهو البالغ العاقل من حيث التكليف الذى
تعلق به وهو الزام مافيه كلفة ويوضح ذلك ان قوله المكلف من حيث انه مكلف وزان قولك
مثلا المضروب من حيث انه مضروب فكما ان معناه الذات التى وقع عليها الضرب من حيث
انه وقع عليها الضرب فكذلك هذا معناه الذات التى تعلق بها التكليف من حيث انه تعلق بها
التكليف والذات التى وقع عليها التكليف هى البالغ العاقل وهذا فى غاية الظهور فيما فسر به
فى الموضعين فلذا عبر باى دون يعنى على أن الفرق بينهما لم يثبت من الشارح تصريح
بالاصطلاح عليه وانما فهموه من صنيعه كما تقدم التنبيه عليه (قوله تعلقا معنويا قبل وجوده)
قال شيخنا الشهاب أى قبل وجوده متصفا بشروط التكليف من البلوغ والعقل كما يرشد

اذلا حكم قبلها كما سيأتى (من حيث انه مكلف) أى ملزم ما فيه كلفة كما يعلم مما سيأتى تناول الفعل القلبى الاعتقادى وغيره والقولى وغيره والكف والمكلف الواحد كالنبى صلى الله عليه وسلم فى خصائصه

لاعتبارهما عود الضمير للمكلف ومن العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك فيشمل ما لووجد البالغ العاقل بعد البعثة ولكن تخلف عنه شرط من شروط التكليف اه (وأقول) قد يقال عود الضمير للمكلف يرشد أيضا الى اعتبار العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك اذلا تكليف قبل ذلك ثم قال فى قوله وتنجيزيا بعد وجوده بعد البعثة أى بصفة التكليف وقد يرد عليه ان التنجيزى قد يقارن وجود المكلف بعد البعثة كالصبى العالم بالبعثة وقت بلوغه عاقلا بناء على تقارن العلة والمعلول اه (وأقول) اما أولا فيمكن حمل البعدية هنا على بعدية الرتبة فيشمل المقارنة فى الزمن واما ثانيا فلو أبقى كلام الشارح على ظاهره من أن المراد بقبل وجوده قبل وجوده بالكلية وبعد وجوده بعد وجوده لم يرد عليه شئ من ذلك ضرورة ان التعلق التنجيزى لا يكون الا بعد الوجود بهذا المعنى غاية الامر انه يشترط شروط التكليف أيضا وغاية الامر ان بقى هنا حالة مسكوت عنها وعود الضمير للمكلف بمعنى البالغ العاقل لا يقتضى ان المراد بقبل وجوده قبل وجوده متصفا بشروط التكليف حتى يكون المراد بعد وجوده بعد وجوده متصفا بذلك حتى يرد عليه ما أورده فاستدلاله لما أورده بعود الضمير المذكور ممنوع (قوله اذلا حكم قبلها) قال شيخنا الشهاب سيأتى فى قول المتن ولا حكم قبل الشرع قول الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزى وبه يوجه كلامه هنا وأنت خبير بان ذلك مبنى على ان التعلقين معا معتبران فى مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه هذا الذى أسلفناه عنه وكما يدل عليه أيضا قوله هنا وتنجيزيا دون ان يقول أو تنجيزيا وقال العضد فى تسمية الكلام فى الازل خطابا خلاف وهو مبنى على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذى علم انه يفهم فيسمى وان قلنا انه الكلام الذى أفهم لم يكن خطابا وينبنى عليه ان الكلام حكم فى الازل أو يصير حكما فيما لا يزال اه فأنت تراه صرح بثبوت الحكم على الاول بدون التنجيزى اه وحاصله منازعة الشارح فى اعتبار التنجيزى فى مفهوم الحكم بتصريح كلام العضد بخلافه (وأقول) ما قاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الآتى ولا حكم قبل الشرع ومجرد مخالفة العضد لا يقدح فى ذلك للقطع بعدم التزام واحد من المصنف والشارح تقليد العضد مع القطع باطلاعهما على كلامه ولم يثبت اتفاق القوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جاز لهما المخالفة فى ذلك لانه أمر اصطلاحى ولكل أحد أن يصطلح على ما شاء اذلا مشاحة فى الاصطلاح (قوله فتناول) أى التعريف لا الفعل لانه يمنع منه قوله الآتى والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة اذ المتعلق هناك صفة الخطاب (قوله الاعتقادى) أقول فى ادراجه فى الفعل تسمح اذ ليس بفعل وحينئذ لا يكون مكلفا به نفسه بل باسبابه المحصلة له اذلا تكليف الا بفعل كما سيأتى ومن هنا كان لقائل ان يقول هلا أسقط الاعتقادى وأتى بدله باسبابه لانها الفعل المكلف به نفسه بخلاف الاعتقاد كما تقرر فان أجيب بأن الخطاب المتعلق بالاعتقاد من حيث انه متعلق بالاعتقاد حكم وان كان التكليف باسبابه فلا بد من ادخاله فى تعريف الحكم قلنا اما أولا فكيف يتصور تعلق خطاب التكليف بالاعتقاد من حيث انه اعتقاد مع تسليم أنه غير فعل وان خطاب التكليف لا يتعلق الا بفعل حتى يقال انه حكم لا بد من ادخاله واما ثانيا فكيف يتصور ان يكون متعلق الخطاب الاعتقاد من حيث انه اعتقاد ولا يكون مكلفا به وانما المكلف به

اسبابه

أسبابه اللهم الا ان يقال المراد بالفعل الذى لايتعلق خطاب التكليف الا به مايعد فعلا عرفا و يعبر عنه بلفظ الفعل فيشمل الاعتقاد ولامنافاة بين كونه متعلق الخطاب من حيث انه اعتقاد وكونه غير مكلف به وانما المكلف به أسبابه وفيه نظر لانهم انما اشترطوا كونه فعلا ليكون مقدورا ونفس الاعتقاد غير مقدور بناء على انه غير فعل وانما المقدور أسبابه فليتأمل (قوله والا كثر من الواحد) اعترضه شيخنا العلامة بان فيه جمعا بين أل ومن التبعيضية وهو ممتنع (وأقول) هذا الاعتراض قد أورد مثله على قول الشارح السابق أوائل الخطبة دون نحمد الله الاخصر منه وأجاب عنه شيخ الاسلام بما يجرى هنا فراجعه (قوله والمتعلق) أقول أى والخطاب المتعلق لا الفعل المتعلق كما سها به شيخنا العلامة فى بعض مرات تدريس الشرح وعلقوه عنه فاحذره وقوله باوجه التعلق حال من ضمير المتعلق والباء للملابسة وليست صلة كما قد يتبادر قبل التأمل حتى يكون متعلق الخطاب تلك الاوجه أما أولا فلان المصنف جعل المتعلق فعل المكلف لاتلك الاوجه واما ثانيا فلان معنى تعلق الخطاب بشئ بيان حاله من كونه مطلوبا أوغيره والاقتضاء وغيره مما ذكر لم يتعلق به الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متصف به فليتأمل (قوله لتناول حيثية التكليف الخ) أقول يعنى أن هذه الحيثية مستعملة فى معنييها معا وهما التعليل والتقييد فان قولنا من حيث كذا قد يراد به بيان الاطلاق وانه لا قيد هناك كما فى قولك الانسان من حيث هو انسان قابل للتعلم والموجود من حيث هو موجود يمكن الاحساس به وقد يراد به التقييد كما فى قولك الانسان من حيث انه يصح ويزول عنه الصحة موضوع الطب وقد يراد به التعليل كما فى قولك النار من حيث انها حارة تسخن فقول المصنف من حيث انه مكلف معناه أن يكون التعلق على وجه الالزام وهو معنى التقييد او يكون بسبب وجود الالزام ولاجل تحققه وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحيثية الاول وهو الاقتضاء الجازم باعتبار معنى التقييد وتناولت الاخيرين وهما الاقتضاء الغير الجازم والتخيير باعتبار معنى التعليل لان تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة اليهما موقوف على تعلق الخطاب بفعله على وجه الالزام لما ذكره الشارح مما ستتكلم عليه والمراد بتناول حيثية التكليف للثلاثة المذكورة انها تجامعها ولاتخرجها عما قبلها وليس المراد أن دخولها فيما قبلها متوقف عليها حتى يكون من جملة القصد بها ادخال الثلاثة المذكورة فيكون المقصود بها بالنسبة اليها ادخالها للقطع بدخولها فيما قبلها مع قطع النظر عنها فعلم الجواب عما أشار شيخنا الشهاب الى ايراده على قول الشارح رحمه الله لتناول حيثية التكليف للاخيرين منها حيث قال علمه قال التفتازانى لايخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما تعلق به خطاب الاباحة بل الندب والكراهة موضع تأمل اه وذلك لانا اذا حملنا الحيثية على كلا المعنيين المذكورين ظهر اعتبارها فيما ذكر بخلاف ما اذا قصرناها على التقييد كما هو محط توقفه واندفاع ما أورده شيخنا العلامة حيث قال لقائل ان يقول انه حينئذ لايتناول الالزام نفسه لان ما كان لاجل الالزام لايتناول الالزام نفسه وأيضا المعهود ان الحيثيات تعتبر للاخراج والاحتراز لا للادخال كما قاله اه ووجه اندفاع الاول انه مبنى على قصر الحيثية هنا على التعليل وليس كذلك بل هى شاملة له وللتقييد كما تقرر فيتناول الالزام أيضا باعتبار التقييد كما قررناه ووجه اندفاع الثانى أنه ليس المراد بهذه

والاكثر من الواحد والمتعلق باوجه التعلق من الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير الآتية لتناول حيثية التكليف للاخيرين منها كالاول الظاهر فانه لولا وجود التكليف لم يوجدا

الحيثية الادخال كما بيناه بل الاحتراز عن المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله كما ذكره الشارح على أنه ان أراد بكون المعهود ما ذكر انه لا تستعمل الا كذلك فهو ممنوع منعا واضحا لا يخفى على من له أدنى المام بكلام الائمة وكيف لا وقد تقدم انها تكون لبيان الاطلاق وان أراد ان الاغلب عليها ما ذكر فهو على تقدير تسليمه مما لا يجديه شيأ وأما قوله أعنى شيخنا العلامة أيضا لو فسر المكلف بالمطلوب منه ما فيه كلفة لم يحتج الى هذا التكلف أو أبقى المكلف على تفسيره الاول لصح التعميم أيضا الان غير الجازم متعلق بفعل البالغ العاقل وهو أولى لان تفسيره بالمطلوب منه ما فيه كلفة لا يتناول التخيير اه فهو مدفوع أيضا أما قوله لو فسر المكلف بالمطلوب منه الخ فلان الاصح عند المصنف ان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه كما سيأتى فحمل الشارح التكليف على المعنى الصحيح عند المصنف على ان هذا التفسير لا يدفع التكلف مطلقا لبقائه بالنسبة للتخيير كما اعترف به فترجيح هذا التفسير بانتفاء الاحتياج الى التكلف كما ادعاه مما لا يستقيم فلو أبدل قوله لم يحتج الخ بقوله لكان أقل تكلفا مثلا كان صوابا وأما قوله أو أبقى المكلف على تفسيره الاول لصح التعميم أيضا فجوابه بتقدير تسليمه ان طريقة الشارح أظهر فى التعميم بل فى أصل التناول أما التعليل فلما لا يخفى من أن ثبوت الاقتضاء غير الجازم والتخيير انما هو تبعية ثبوت الالزام بما فيه كلفة دون مجرد ثبوت البلوغ والعقل اذ قد يثبتان ولا يتحقق اقتضاء غير جازم ولا تخيير كما فيما قبل البعثة مطلقا أو فيها حيث انتفى بعض شروط التعلق كالتمكن من العلم بها أو بحكمها أو وجد مانع منه كسهو ونحوه فالتعليل بالزام ما فيه كلفة تعليل بنفس العلة وهو أولى من التعليل بالبلوغ والعقل فانه تعليل بما هو مظنة العلة فى الجملة لا بنفسها وأما التقييد فلأن التكليف بمعنى الالزام قيد بنفسه لتعلق اذ التعلق بفعل المكلف تارة يكون الزاما وتارة يكون غيره بخلاف التكليف بمعنى البلوغ والعقل فانه ليس قيد التعلق باعتبار نفسه بل باعتبار ما هو مظنته ولا يخفى أن التقييد بنفس القيد أولى وأظهر من التقييد بغيره وان كان مظنة له واذا علمت ذلك اتضح لك مقصود الشارح من هذا الكلام واندفاع ما أطال به عليه فى هذا المقام ثم لقائل ان يقول الحيثية بالمعنى الذى قرره تقتضى شمول هذا التعريف لخطاب الوضع اذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سببا لوجوب الحد مثلا أنه خطاب يتعلق بفعل المكلف وهو الزنا لاجل انه ملزم ما فيه كلفة اذ لولا وجود التكليف لم يوجد ألا ترى الى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف مع ان غرضه اخراج خطاب الوضع عن الحكم بدليل قوله الآتى وأما خطاب الوضع الخ الا ان يجاب بمنع انه لولا وجود التكليف لم يوجد بدليل تعلقه بفعل غير المكلف كما سيأتى فان تعلقه به أيضا صريح فى ان ثبوته ليس تابعا لثبوت التكليف وقد يرد هذا بانه تابع لثبوت التكليف فى الجملة أى ولو بالنسبة لغيره بدليل انتفائه قبل البعثة فليتأمل (قوله ألا ترى الى انتفائهما قبل البعثة) اعترضه شيخنا الشهاب بأن الاشتراك فى الانتفاء قبلها لا يقتضى كون خصوص بعضها علة فى البعض الآخر انتفاء ووجودا (وأقول) الاشتراك فى الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن الدوران وهو من مسالك العلة كما سيأتى فى باب القياس وهو دليل ظنى كما تقرر فى محله فيدل على علية بعضها للبعض الآخر دلالة ظنية وهى كافية فى مثل ذلك وأما تعيين خصوص التكليف للعلية دون العكس فلما

ألا ترى الى انتفائهما قبل البعثة كانتفاء التكليف

هو ظاهر من اصالة خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة (قوله ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما) أقول يمكن ان يكون اشارة الى دفع الاعتراض بخروج الحكم الثابت بالقياس مثلا قال فى التلويح الثالث أى من الاعتراضات ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى فاجاب بان القياس مظهر للحكم لامثبت له ولايخفى أن السؤال وارد فيما يثبت أيضا بالسنة والاجماع والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة الاحكام اه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال انه توطئة لما ذكره من الآيات الدالة على الخطاب الخارج عن التعريف اه وفيه نظر ورأيت شيخنا العلامة قال انه اشارة الى جواب ما عسى ان يقال ان الخطاب المفسر بما ذكرتموه من المعنى القائم بذاته تعالى من أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل فى التعريف والخارج عنه اذ معرفة ذلك تستلزم معرفة الخطاب القائم بذاته ثم يطلب التمييز بين الداخل والخارج اه وفيه نظر لانه ان أراد ان معرفة الداخل والخارج متوقفة على معرفة ذوات أفراد الخطاب المتعلقة فهو ممنوع أو على مفهوماتها فهو مسلم لكن معرفة تلك المفهومات لاتتوقف على معرفة ثبوت تلك الذوات أو عدم ثبوتها بل المتوقف على ذلك تمييز تلك الذوات فى الخارج وهو أمر زائد على مقام التعريف الذى الكلام فيه فليتأمل (قوله وخرج بفعل المكلف) فان قلت لم سكت عن قوله المتعلق قلت قال شيخنا العلامة لانه ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب اذ خطابه تعالى لايخلو عن تعلق بشئ فأول الفصول هو قوله بفعل المكلف اه (قوله خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات) قال شيخنا الشهاب بقى عليه غير المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالهما وصفاتهما اه (أقول) وصفات المكلفين مما لم يدخل فى أفعالهم ويمكن أن يجاب عن الجميع بانه لايجب فى بيان الاخراج بالقيود التنصيص على كل ماخرج بل يكفى التنبيه على ذلك بالتنصيص على البعض وليس فى كلامه ما يقتضى التخصيص بالمذكور وعن افعال غير المكلفين بانها لايتعلق بها خطاب عند الشارح كما سيأتى وان كان لنا فيه نظر سيأتى بيانه (قوله فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى) قال شيخنا العلامة هذا مبنى على ان ما مصدرية لا موصولة وأما على تقدير انها موصولة فهو متعلق بمفعولهم اه وأقول دعوى البناء على المصدرية ممنوع فقد قال المولى التفتازانى فى شرح العقائد الثانى أى من الوجوه التى احتج بها أهل الحق على ان الله هو الخالق لافعال العباد النصوص الواردة فى ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير أو ومعمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع أعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة يعنى شمول المعمول للافعال قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية اه فصرح بشمول الموصولة للافعال فلا يتقيد مقصود الشارح بالمصدرية خلافا لما ادعاه الشيخ (قوله ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل) أقول ظاهره نفى التعلق لكل من خطابى التكليف والوضع ويوافقه ما فى التلويح حيث قال الثانى أى من

ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما وخرج بفعل المكلف خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات كمدلول الله لا اله الا هو خالق كل شئ ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال وبما بعده مدلول وما تعملون من قوله والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل وولى الصبى والمجنون مخاطب

الاعتراضات على تعريف الحكم انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة باعمال الصبيان
فالاولى ان يقال المتعلق باعمال العباد وقد أجيب عن ذلك في كتبهم يعني في كتب الشافعية بان
الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه أداء الحقوق
من مال الصبي ورده المصنف يعني صدر الشريعة أولا بانه لا يمنع في جواز بيعه وصحة اسلامه
وصلاته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بالصبي أو ذمته حكم شرعي وأداء الولي حكم آخر
مترتب عليه وهذا السؤال لا يأتي على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم
مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى
ان تعلق الحق بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء
التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأتي به موافقا
لما ورد به الشرع أو مخالفا له يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى
جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة ان الولي مأمور بان يحرضه على الصلاة
ويأمره بها لقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع اهـ كلام التلويح لكن
يخالفه ما صرح به الشارح في شرح قول المصنف الآتي وان ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا
وفاسدا فوضع حيث جعل تقديره وان ورد الخطاب بكون الشيء سببا الخ ثم قال والشيء يتناول
فعل المكلف وغيره ثم مثل باتلاف المال من الصبي مثلا سببا لوجوب الضمان في ماله وأداء الولي
منه فانه تصريح بتعلق خطاب الوضع بفعل غير المكلف وليس لاحد ان يمنع انه تصريح بذلك
تمسكا بان التعلق بالفعل انما يتحقق اذا كان بغير واسطة وما ذكر انما تعلق بالكون المضاف الى
الفعل لان هذا تعسف فاسد اذ لا معنى لتعلق الخطاب بالفعل الا بيان شيء من أحواله والتعلق
بكون الفعل كالاتلاف سببا لوجوب الضمان في ماله وأداء الولي منه بيان لحال الاتلاف وهو
سببيته لما ذكر ومما يصرح بذلك قول الشارح الآتي واما خطاب الوضع الآتي فليس من
الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف أي حيث قيد بقوله من حيث انه مكلف فانه تصريح بان
قوله هنا المتعلق بفعل المكلف متناول للتعلق بفعله على وجه الوضع مع ان الخطاب في الوضع
متعلق ابتداء بالكون المضاف الى الفعل وبالجملة فالظاهر الالتزام بثبوت تعلق الخطاب بفعل
غير المكلف خلافا لظاهر كلام الشارح هنا وما وافقه واما ما تقدم عن التلويح ففيه نظر لان
ما ذكره من ان تعلق الحكم بماله أو ذمته ليس من باب التعلق بالفعل لا يحسم مادة الاشكال
لان الخطاب المتعلق بان اتلاف الصبي مثلا سبب لتعلق الحق بماله أو ذمته خطاب متعلق بفعل
الصبي اذ لا معنى لكون الخطاب متعلقا بفعله الا كونه مبينا لحاله كسببيته للتعلق المذكور ومن
ان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لا يجدي على طريقة المصنف التي أقره الشارح
عليها من ان الصحة والفساد من الاحكام الشرعية كما سيأتي بيانه ومن ان معنى كون صلاته
مندوبة ان الولي مأمور بتحريضه عليها ليس بحاسم لان ذلك لا يخرج صلاته عن كونها فعلا له
تعلق بها الخطاب أي بين حالها من كون الولي قد أمر بتحريضه عليها فان الخطاب المتعلق بها
على هذا الوجه خطاب متعلق بفعل الصبي قطعا وبهذا تظهر صحة ايراد العز بن عبد السلام
على قولهم تعلق الخطاب بفعل غير المكلف قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين

ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم واندفاع ما أجاب به عنه شيخنا الشهاب من ان المراد أمر المؤمنين بان يرشدوا القاصرين لذلك بدليل تصدير الآية بخطاب المؤمنين اه وذلك لان الخطاب الآمر للمؤمنين بارشاد القاصرين للاستئذان خطاب متعلق بالاستئذان لانه طلب للارشاد اليه وطلب الارشاد الى الشئ متعلق به قطعا لانه مبين لحاله ومن الخطاب المتعلق بفعل غير المكلف قوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث الحديث والاعتذار عنه بنحو ما تقدم عن التلويح وعن شيخنا الشهاب يدفعه ما ذكرناه فى دفع ذلك على ان ما ذكره أعنى صاحب التلويح فى ان صلاة الصبى مندوبة مشكل على قواعد الشافعية لانه ان أراد بانها مندوبة انها مطلوبة منه على وجه الندب فهذا بنا فى المدعى من انه لا خطاب يتعلق بفعله أو انها مطلوبة من الولى فهو خلاف الواقع بل والمعقول اذ لا يتصور أن يطالب الولى بان يفعلها أو ان الولى مطالب بامره بها فمطالبة الولى بذلك انما هى على سبيل الوجوب لا الندب كما تقرر فى كتب الشيخين وغيرهما من الشافعية ولا وجه لجعل هذا معنى للندب كما لا يخفى اللهم الا أن يكون معنى ندبها ان لها حكم الندب من حيث اثابة فاعلها وعدم اثمه بتركها فليتأمل فان قيل انما أراد الشارح وغيره بنفى التعلق نفى التعلق القصدى فلا يرد عليهم اثبات التعلق فى الجملة كما فى الآية الكريمة ومروهم بالصلاة وهم ابناء سبع فان التعلق القصدى فيهما انما هو بفعل الاولياء قلنا هذا لا يجدى نفعا اذ لا يطرد فى جميع المواضع لظهور قصدية التعلق فى الخطاب المبين لسببية نحو اتلاف غير المكلف لتعلق الحق بذمته أو لعدم اثمه بالاتلاف أو لصحة عبادته وفسادها أو نحو ذلك نعم يمكن أن يجاب عن الشارح بقصر الخطاب الذى نفى هنا تعلقه بفعل غير المكلف على خطاب التكليف بدليل ما صرح به فيما سيأتى من تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل كما بيناه وبقرينة قصره الحكم على خطاب التكليف واخراجه خطاب الوضع عنه كما تقرر ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بذلك حيث قال ومراده بهذا نفى الخطاب التكليفى عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتى من ان الخطاب الوضعى يتعلق بذلك اه لكن لا يخفى ما فى صنيع الشارح حينئذ اذ كان اللائق على هذا أن لا يطلق هذا النفى بل أن يصرح بجعل الخطاب المتعلق بفعل غير البالغ العاقل من جملة المخرجات بفعل المكلف ثم يقول ولا يتعلق الخطاب على وجه الالزام بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل وبما تقرر يعلم سقوط ما أجاب به الكورانى عن شبه أوردها على تعريف الحكم بما ذكره المصنف حيث قال وهنا شبه لا بد من ايرادها والجواب عنها الاولى ان الحد غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بفعل الصبى والجواب ان الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولى المأمور وهو الآثم بتركها المثاب على فعلها اه ووجه سقوطه انه لا يجرى فى نحو الخطاب المتضمن لسببية اتلاف الصبى لتعلق الحق بذمته حتى لو كمل قبل الاداء وجب عليه الاداء لاستقرار الحق فى ذمته فان هذا لا تعلق له بفعل الولى قطعا والحاصل انه اذا تحقق اتلاف الصبى تحقق تعلقان أحدهما يخص الولى وهو وجوب الاداء من مال الصبى والثانى يخص الصبى وهو الاستقرار فى ذمته بل الصواب فى الجواب ما أشار اليه المحقق المحلى من ان المراد تعريف الحكم المتعارف وخطاب الوضع ليس منه ثم قال أعنى الكورانى الثانية ان أحكام الوضع خارجة

أيضا كدلوك الشمس لسببية الصلاة والجواب ان أحكام الوضع راجعة الى التكليف كما صرح
به المصنف في بحث تكليف الغافل فالحاصل ان التكليفي على قسمين صريح وضمني فاحكام
الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك للصلاة وجوب الصلاة عند الدلوك وذهب
بعضهم الى ان الاحكام الوضعية لا تسمى أحكاما اصطلاحا فلا يضر خروجها الثالثة ان المراد
تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء لانه المأخوذ في تعريف الفقه وهو ليس نفس الخطاب بل
ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة أعني صفة فعل المكلف وأجيب بوجوه وذكر ما تقدم عن
التلويح في الكلام على قول المصنف خطاب الله اه ولا يخفى ما في قوله الثانية ان أحكام
الوضع خارجة أيضا فانه مفهوم ممن ذكره بعد ذكر الاولى المتعلقة بفعل الصبي ان الاحكام
المتعلقة بفعل الصبي خارجة عن أحكام الوضع وليس كذلك كما سيأتي وما ذكره في الجواب من
رجوع أحكام الوضع الى التكليف سيأتي تزييفه مبسوطا وما ذكره في تقرير الثالثة يفهم
ان الحكم بهذا المعنى هو المراد في تعريف الفقه وقد تقدم رده مبسوطا واعلم ان شيخنا
الشهاب أورد ههنا كلاما عجيبا فانه قال قوله ولا خطاب يتعلق الخ هو توجيه لتفسير المكلف
المذكور أولا بالبالغ العاقل أي لا شيء من خطاب التكليف ولا خطاب الوضع يتعلق بفعل غير
البالغ العاقل فيكون المكلف الذي قيد به الفعل للبيان دون الاحتراز أما عدم تعلق خطاب
الوضع بفعل غير البالغ العاقل فلانه انما يتعلق بكون الشيء دليلا وغيره مما سيأتي يرشد الى
ذلك تعبير الشارح الآتي في قول المتن وان ورد سببا وشرطا الخ ومن البين ان كون الشيء
كذا ليس فعلا قطعا وأما عدم تعلق خطاب التكليف به فقد بينه بانتفاء تعلقه به في المواضع
التي يتوهم فيها ثبوته اه ثم قال الثاني أي من التنبيهين انما حملنا الخطاب المنفي هنا على ما يشمل
التكليفي والوضعي وان كان ما يأتي في قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل مكلف أي
الخطاب التكليفي يرشد الى ارادة التكليفي هنا أي فقط لا انا لو حملناه هنا على التكليفي فقط
أشكل ذلك بان غرضه محاولة كون المكلف للبيان دون الاحتراز لانا حيث جوزنا تعلق
الخطاب الوضعي بغير المكلف فلا يكون ذكر المكلف في التعريف لاخراج ذلك لان الخطاب
فيه جنس يشمل النوعين معا اه (وأقول) أما ما ادعاه من ان قيد التكليف للبيان دون
الاحتراز فيناقضه ما تقدم منه من قوله يبقى عليه غير المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالهما
ومفاتهما وأما ما استدل به على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل من انه انما
يتعلق بكون الشيء دليلا أو غيره وان كون الشيء كذا ليس فعلا قطعا فلا دليل فيه على ذلك
لان كون الشيء كذا وان لم يكن فعلا الا ان الشيء المضاف اليه الكون قد يكون فعلا
والخطاب المبين لكون الفعل كذا خطاب متعلق بالفعل قطعا اذ لا معنى لتعلقه به الا طلبه
أو الاذن فيه أو بيان حاله كبيان كونه سببا وكان الشيخ توهم ان جعل الكون المضاف الى
الفعل متعلق الخطاب ابتداء مانع من كون الفعل متعلقا له ولو صح ما توهمه لزم انتفاء تعلق
خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقا لانه انما يتعلق ابتداء بالكون المضاف اليه كما دل عليه
تعبير الشارح الذي استدل به وذلك باطل قطعا مناف لما سيأتي من قول الشارح وأما خطاب
الوضع فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف أي حيث أخرجه بقوله من حيث انه

مكلف فانه صريح فى صدق قول المصنف المتعلق بفعل المكلف على خطاب الوضع المتعلق
بفعل المكلف وانه انما خرج بقيد الحيثية المذكورة ومن قوله ومن جعله منه كما اختاره ابن
الحاجب زاد فى التعريف مايدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير
أو الوضع فانه صريح فى صدق قوله المتعلق بفعل المكلف على تعلقه بفعله على وجه الوضع ولذا
قصد اليه مع ان الوضع هو تعلق الخطاب بكون الشئ كالفعل سببا أو غيره فليتدبر (قوله باداء
ماوجب فى مالهما الخ) قال شيخنا العلامة ان كان وجب بمعنى ثبت تعلق به قوله فى مالهما أو من
الوجوب الشرعى فقوله فى مالهما متعلق باستقرار محذوف على انه حال من ما الواقع على المؤدى
أى ماوجب اداؤه على الولى كائنا فى مالهما وقال فى قوله وضمان المتلف ليس معطوفا على
الزكاة بل على قوله اداء ماوجب اى مخاطب باداء ماوجب كالزكاة وبضمان المتلف فضمان بمعنى
الغرم اى بغرم المتلف ويدل عليه قوله كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما اتلفته لان الضمان
فيه بمعنى الغرم بلا شك اه (وأقول) لابد فيما قاله من حذف المضاف أيضا أى بغرم بدل المتلف
ويجوز العطف على الزكاة بجعل الضمان بمعنى المضمون اى مضمون المتلف أى المضمون عنه
وبسببه من مثله أو قيمته ويصح مثل ذلك فى قوله بضمان ما اتلفته أيضا فهو بمعنى المضمون
وعلى حذف مضاف أى مخاطب باداء مضمون ما اتلفته اى اداء المضمون عنه وبسببه كما يصح
فيه جعل الضمان بمعنى الغرم مع حذف مضاف أى بغرم بدل ما اتلفته ثم ما عينه من العطف
على اداء ماوجب يقتضى كون العطف حينئذ من عطف الخاص على العام لان من اداء
ماوجب غرم المتلف اى غرم بدله فهو على حذف المضاف وعلى قياسه يجوز كون العطف على
ماوجب اى وباداء ضمان المتلف اى مضمون المتلف أى المضمون عنه وبسببه من مثل أو قيمة
ويغنى عن هذه التكلفات جعل ضمان المتلف اصطلاحا بمعنى اداء بدله او غرمه او نحو ذلك
من غير احتياج لتأويل أو تقدير مضاف (قوله حيث فرط) قال شيخنا الشهاب ظرف
ليخاطب اقول اولا تلفته وقوله لتنزل علة يخاطب (قوله المثاب عليها) فيه أمران أحدهما
قال شيخنا العلامة يصح ان يكون نعتا للصبى وهو الاظهر وهو متحمل لضميره ويصح ان يكون
نعتا للصحة فيكون مرفوعا ولا بعد فى ذلك لان الصحة سبب للاثابة وضمير عليها يرجع للعبادة
ويجوز ان يرجع على الصحة اه (واقول) كونه نعتا للصحة لا يخلو عن التكلف بناء على ان
المتبادر من المثاب عليه ما يكون الجزاء فى مقابلته لا ما يكون لاجله وبشرطه وكونه نعتا
للصبى فيه الفصل بين النعت والمنعوت بالاجنبى الا ان الرضى أجازه وبقى احتمال آخر وهو
انه نعت للعبادة ثم ان جعل نائب الفاعل ضمير الصبى فهو نعت سببى وكان يجب ابراز الضمير هنا
اتفاقا لانه يحتمل ان يكون نعتا للصبى فقد حصل اللبس وعند حصوله يجب الابراز اتفاقا وانما
الخلاف اذا لم يحصل ويمكن ان يقال محل الاتفاق اذا اختلف المعنى فى التقديرين أما اذا
كان مآله واحدا فيهما كما هنا فلا وان جعل نائب الفاعل الجار والمجرور والمعنى التى يترتب
الثواب عليها فهو نعت حقيقى ولا اشكال عليه ولا يخفى ان جعله نعتا للصحة مع جعل ضمير عليها
للعبادة يوجب خلو النعت عن ضمير المنعوت رأسا وثانيهما قال شيخنا الشهاب قيد به أى بقوله
المثاب عليها التقوى الشبهة فى توهم تعلق خطاب التكليف به اذ الصحة وحدها تحقق

باداء ماوجب فى مالهما منه
كالزكاة وضمان المتلف كما
يخاطب صاحب البهيمة
بضمان ما أتلفته حيث فرط
فى حفظها لتنزل فعلها فى
هذه الحالة منزلة فعله وصحة
عبادة الصبى كصلاته
وصومه المثاب عليها

باستماع ما يعتبر في التعامل شرعا وان لم يتعلق الطلب به كالمباح اه وقد يقتضى ذلك ان المنفى في كلام الشارح هو خطاب التكليف وحده لكن تقدم عنه انه الاعم منه ومن خطاب الوضع الا ان يجاب بانه اراد ان تقوية الشبهة فيا ذكره أبلغ في الايراد للتخصيص به فليتأمل (قوله ليس لانه مأمور بها كما في البالغ) اعترضه الشيخان أما شيخنا الشهاب فقال فيه اشعار بان أمر البالغ بها ملاحظة صحة وفيه نظر وكذا قوله بل ليعتادها فيه اشعار ان الاعتياد على الصحة ويجاب عن هذا بان الاعتياد له غائية أعنى حمل حملة الشرع على الحكم بالصحة والا فاحكام البارى تعالى منزهة عن الحامل والباعث اه ويمكن ان يجاب عن الاول بان صحة العبادة مترتبة على الامر بها أى في الجملة بدليل انه لا يصح التعبد بالم يؤمر به رأسا واما لو أعاد الثانية مثلا منفرد الغير خلل فيها ولو على قول كانت باطلة فيصح تعليل صحتها بالامر بها وأما شيخنا العلامة فقال ما حاصله ان مقتضى كلامه ان صحة عبادة البالغ ماء ودبها تكون الصحة متعلق الامر ويلزم ان تكون من باب خطاب التكليف وهو مخالف لما يأتى ان الخطاب المتعلق بكون الشئ سببا أو صحيحا أو فاسدا من باب خطاب الوضع لا التكليف قال ويمكن ان يكون معنى قوله كما في البالغ كما ان صحة عبادة البالغ ليس لانه مأمور بها بل لكونه من خطاب الوضع دون خطاب التكليف الذى نحن فيه اه ويجاب بان مبنى هذا الاعتراض على رجوع الهاء في قوله مأمور بها للصحة وليس ذلك بمتعين بل ولا متبادر بل المتبادر رجوعه للعبادة ولا اشكال عليه بوجه فتأمل (قوله ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل) قال شيخنا الشهاب حاصله ان اللام في المكلف لعموم في أشخاص المكلفين المستلزم للعموم في الاحوال والازمنة والبقاع وان امتناع تكليف الغافل وتاليه في الظاهر نفى لتكليف عن هذه الاشخاص من المكلفين وفي التحقيق أى وعند تحقيق ذلك وتحريره يرجع ذلك الى نفى تكليف عن البالغ العاقل في بعض أحواله دون سائرها فالتخصيص بالنظر الى الاول راجع لعموم الاشخاص والى الثانى راجع لعموم الاحوال اه وقال شيخنا العلامة ما حاصله ان الحق عندهم ان عموم الاشخاص يستلزم العموم في الاحوال والاوقات وان قول الشارح ويرجع ذلك الخ جار على القول بانه لا يستلزم وهو غير مرضى عند المحققين اه (وأقول) أما ما قاله الاول فيرد عليه ان حاصله حمل أل في المكلف على العموم الا انه مخصوص بالنسبة للاشخاص أو للاحوال وهذا يوجب اختلال التعريف اذ لا يصدق حينئذ الا على الخطاب المتعلق بفعل كل مكلف ما عدا ما وقع التخصيص به ولا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد كالنبى عليه أفضل الصلاة والسلام بالنسبة لخصائصه فالوجه حمل أل في المكلف على الجنس ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف قصدا الى زيادة الفائدة والا فلا ضرورة الى بيان ذلك هنا لانه استفيد من التعريف ان كل خطاب تعلق بفعل جنس المكلف فهو حكم وأما ان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف أولا فأمر آخر وراء ذلك وأما ما قاله الثانى فيرد عليه أن استلزام العموم في الاشخاص للعموم في الاحوال لا ينافى جواز التخصيص بالنسبة لهذا اللازم فان عموم الاحوال اللازم ليس بأقوى من عموم الاصل الذى هو الاشخاص الملزوم وذلك يجوز تخصيصه فهذا أولى فان زعم امتناع تخصيص عموم الاحوال

ليس لانه مأمور بها كما في البالغ بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى ذلك ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل

دون عموم الاشخاص فهو ممنوع وكانه ظن ان معنى الاستلزام هنا انه اذا عم الحكم فى الواقع الاشخاص لزم ان يعم أيضا فى الواقع الاحوال وذلك ينافى التخصيص فيها وليس الامر كذلك بل لامعنى له الا ان الصيغة اذا أفادت العموم فى الاشخاص كانت مفيدة له فى أحوالها ايضا وذلك لا ينافى التخصيص فى تلك الاحوال وحدها كما لا يخفى فعلم ان كلام الشارح غير مناف لما هو الحق وأن زعم الشيخ جريانه على خلاف ماهو الحق غير صحيح هذا وان أراد الشيخ ان أل هنا محمولة على العموم ورد عليه أيضا ما ورد على الاول مما تقدم بيانه فليتأمل (قوله كما يعلم مما سيأتى من امتناع تكليف الغافل الخ) قال شيخنا الشهاب فيه قصور عن تناول خطاب الاباحة والندب والكراهة ويجاب بان فيه تغليبا أو اكتفاء أو يدعى انه حيث اطلق التكليف فى كلامهم يريدون به قسيم الوضع بانواعه مجازا أو حقيقة عرفية اهـ (وأقول) زيادة على ما أجاب به ان أراد القصور بالنسبة للمعلوم بمعنى انه لم يعلم مما سيأتى انتفاء تعلق خطاب الاباحة والندب والكراهة لان ما سيأتى خاص بغيرها فلا نعلم هى منه فجوابه انه اذا علم كون الغفلة وماذكر معها موانع من تعلق بعض أنواع الخطاب علم كونها موانع أيضا من بقيتها لظهور ان مانعيتها ليس الا لعدم التأهل معها للخطاب وان أراد القصور بالنسبة للمعلوم منه بمعنى ان هذا الآتى لا يفيد امتناع مخاطبة الغافل وماذكر معه على وجه الاباحة والندب والكراهة فجوابه المنع لما ذكر أيضا على ان ايراد هذا البحث هنا غير متجه بل المتجه تأخيره الى محله (قوله وأما خطاب الوضع الآتى فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف) اى حيث أخرجه بقوله من حيث انه مكلف (وأقول) فيه نظر ظاهر لما تقدم من حمل الحيثية على معنييها من التقييد والتعليل وحينئذ فيتناول قوله المتعلق بفعل المكلف خطاب الوضع بالطريق الذى جعله به متناولا للتخيير والاقتضاء الغير الجازم وهو انه لولا وجود التكليف لم يوجد الوضع ألا يرى الى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف اللهم الا ان يقال الطريق المذكور حاصله الدوران كما تقدم ومحل اعتباره حيث لا معارض له وقد عارضه هنا ثبوت خطاب الوضع مع انتفاء التكليف كما فى حق غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف التخيير والاقتضاء الغير الجازم اذلم يثبتا بدون التكليف فى حق أحد وقد يدفع هذا بان تعلق خطاب الوضع تابع لتعلق خطاب التكليف فى الجملة وحينئذ فلم يثبت خطاب الوضع بدون خطاب التكليف وهذا البحث قد تقدم الكلام عليه فليتامل (قوله زاد فى التعريف السابق ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع) اعترضه شيخنا الشهاب فقال فيه نظر اما أولا فلان من جملة التعريف السابق ذكر الحيثية السابقة أعنى قوله من حيث انه مكلف وليست مذكورة فى كلام ابن الحاجب كما ترى ففى قوله فى التعريف السابق نوع تسامح واما ثانيا فلأن هذه الزيادة لا تلزم من جعله منه قال العضد عن بعض من يجعله منه خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء والتخيير اذ معنى جعل الشئ دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب الحد هو وجوب الحد عند الزنا يعنى ايجابه وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته عند عدمها وعليه فقس يعنى تجويزه وتحريمه قال فالحاصل ان مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل

كما يعلم مما سيأتى من امتناع تكليف الغافل والملجأ والمكره ويرجع ذلك فى التحقيق الى انتفاء تكليف البالغ العاقل فى بعض أحواله وأما خطاب الوضع الآتى فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف ومن جعله منه كما اختاره ابن الحاجب زاد فى التعريف السابق ما يدخله فقال خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير او الوضع

لكنه لايشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف كالزوال سببا لوجوب الظهر

النهى اه وفى قوله مايدخله اشارة الى أن قيد الاقتضاء والتخيير أخرجه من الجنس فهذا القيد الذى يدخله بعد خروجه وبه صرح غيره وهو خلاف شأن القيد المشار اليه فى قولهم شأن الجنس الادخال وشأن القيد الاخراج ثم هو مع ماقبله مخرج لنحو مدركون وماتعملون على أن الاصل فى ذكر قيود التعريف البيان دون الاحتراز اه انتهى شيخنا بحروفه (وأقول) كلا الامرين مدفوع أما الاول فهو سهو ظاهر وذلك لان قول ابن الحاجب بالاقتضاء والتخيير هو بمعنى الحيثية التى ذكرها المصنف كما ستقف على بيانه فى كلام الشارح حيث قال والمتعلق بأوجه التعلق الثلاثة الى قوله لتناول حيثية التكليف للاخيرين منها كالاول الظاهر الخ فالمراد بالحيثية فى كلام المصنف وبقول ابن الحاجب بالاقتضاء أو التخيير واحد وقول المصنف خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وقول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير تعريف واحد لاتعريفان لان معناهما واحد لايختلف اذ التفاوت فى اللفظ مع اتحاد المراد به لايوجب اختلاف التعريف بل اتحاده فما اقتضاه قول الشارح زاد فى التعريف السابق من أن ابن الحاجب ذكر التعريف السابق وزاد عليه صحيح لاغبار عليه والشيخ نظر الى اختلاف اللفظ مع الغفلة عن اتحاد المعنى فوقع فيما وقع فيه على أنا لو تنزلنا عن ذلك كان هذا الاعتراض مدفوعا أيضا لان دعوى الزيادة فى التعريف لاتنافى النقص منه أيضا بل تصدق مع ذلك بدليل انتظام الكلام عند التصريح بالامرين جميعا وغاية مافى الباب على هذا الاحتياج الى قرينة وحكاية ذلك التعريف المزيد فيه بقوله فقال الخ مما يصلح قرينة على ذلك فتدبر وأما الثانى فلأن مراد الشارح مايدخله بحسب الظاهر من غير احتياج الى التكلف الذى لايليق بالحدود ولانه لم يدع لزوم هذه الزيادة لمن جعله منه بل حاصل كلامه حكاية أمر واقعى وهو أن من جعله منه زاد ماذكر قاصدا بزيادته الادخال وهذا كلام صحيح مطابق للواقع فان هذه الزيادة لم تقع فى كلام من زادها كابن الحاجب الا لقصد الادخال كما يعلم من شراح كلامه كالعضد وأما أن الادخال متوقف فى الواقع على هذه الزيادة أولا فأمر آخر ليس فى كلام الشارح تصريح بالدخول فى عهدته فتدبره فان فيه دقة ما فان قيل بعض من جعله منه لم يأت بهذه الزيادة كما يعلم من كلام العضد فيشكل قوله من جعله منه زاد لان من من صيغ العموم والحكم على العام حكم على كل فرد فرد منه فيلزم الحكم بزيادة ماذكر على كل من جعله منه مع انه ليس كذلك كما تقرر قلنا الحكم على العام قد يكون على مجموع افراده لاعلى كل فرد كما تقرر فى محله وكلام الشارح جار على هذا الاستعمال على انه لامانع من جعل ما نكرة موصوفة والتقدير وفريق جعله منه زاد الخ فلا يلزم العموم وأما ما أطنب به على الادخال بهذا المزيد فما لايلتفت اليه لان القيود لاتنحصر فى الاخراج بل تكون لغيره أيضا كالادخال كما نص عليه الائمة ثم رأيت شيخ الاسلام أورد الوجه الثانى من اعتراض شيخنا وقد علمت اندفاعه (قوله لكنه لايشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف الخ) اعترضه شيخنا الشهاب حيث قال مانصه قال التفتازانى فان قلت هب أن ماخرج بقيد الاقتضاء أو التخيير دخل بقيد الوضع لكن من الاسباب والشروط ماليس بفعل المكلف كزوال الشمس وطهارة المبيع ونحو ذلك فكيف يستقيم الطرد والعكس قلنا المراد بالتعلق

الوضعي أعم من ان يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلا أو يجعل الشيء سببا أو شرطا له اه
والسؤال المحكي أول هذا الكلام هو اعتراض الشارح بعينه بجوابه بجوابه وقوله كالزوال
مثال لغير فعل المكلف وسببا حال اه كلام شيخنا (وأقول) لاشبهة لعاقل ان من المحال عادة
عدم اطلاع الشارح على ما قاله التفتازاني من السؤال والجواب اذ كيف يتاتى مع ما علم
من مزيد تثبته واحتياطه تعرضه لكلام مثل ابن الحاجب من غير مراجعة الكلام من هو
العمدة في التكلم عليه المشهور بالاضافة اليه فكأنه لم يرتض الجواب ويمكن ان يوجه ذلك
بامرين الاول ما في ذلك الجواب من مزيد التكلف الذي لا يليق بالحدود ولا بطريقة ابن
الحاجب حيث ذهب الى زيادة هذا القيد احترازا عن التكلف الذي وقع فيه من أعرض عن
زيادته وحكم برجوع الوضع الى الاقتضاء أو التخيير وذلك لان الخطاب المتضمن لكون
الزوال سببا لوجوب الظهر مثلا انما تعلق أولا وبالذات بالزوال فانه انما بين حاله وهو كونه سببا
لوجوب الظهر وان لوحظ التكلف وجعل متعلقا بالوجوب بناء على انه بين حاله في الجملة وهو
كون شيء وهو الزوال سببا له فالوجوب أيضا ليس فعل المكلف وانما فعله نفس الظهر فيحتاج
في دعوى تعلقه به الى تكلف آخر بان يقال انه مبين لحاله في الجملة وهو كون شيء سببا للوجوب
المتعلق به فقوله لكنه لا يشمل أي بحسب الظاهر المتبادر الخالي عن التكلف الذي لا يليق
بالحدود ولا بطريقة ابن الحاجب ولا تدعو الضرورة الى ارتكابه الثاني انا ان اعتبرنا هذا
التكلف فلا يخفى ان الخطاب الوارد بكون الزوال سببا لوجوب الظهر كما انه تعلق بفعل
المكلف الذي هو الظهر على هذا الوجه الذي تقرر من التكلف حيث بين ان شيأ سبب
للوجوب المتعلق به تعلق بغير فعله الذي هو نفس الزوال على الوجه الخالي عن التكلف حيث
بين انه سبب للوجوب وكلا التعلقين حكم وضعي متميز عن الآخر مقصود وان لم يكن الثاني هو
المقصود والتعريف المذكور مع الزيادة المذكورة وان تناول التعلق الاول لا يتناول الثاني
قطعا وهذا معنى قول الشارح لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف
كالزوال سببا لوجوب الظهر أي لا يشمل هذا الوضع الخاص الذي هو الخطاب المتعلق بخصوص
ما ليس بفعل تعلقا هو الظاهر المتبادر من تعلقه الخالي عن التكلف بان تعلق به ابتداء كتعلقه
ابتداء بكون الزوال سببا لوجوب الظهر بان بين ابتداء سببيته لوجوبه وعدم شموله لذلك الوضع
مما لاشبهة فيه لعاقل كما لاشبهة له في تعلق هذا النوع من الوضع بخصوص ذلك المتعلق الذي
هو غير فعل ولا في ان عدم شموله لذلك لا يندفع بالجواب المذكور لان حاصله التكلف ببيان
متعلق آخر للخطاب ومعلوم ان الاعتراض بخروج الخطاب باعتبار احد متعلقيه المحقق
الثبوت لا يسمع كون المتعلق به هو الظاهر المتبادر لا يندفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه
الآخر لا يسامح التكلف في كونه متعلقا ولا يقدح في اعتبار كل من التعلقين وكونه باعتبار
تعلقه به بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاد الخطاب والا لزم امتناع عد الندب وخلاف
الاولى قسمين من الحكم لان الخطاب فيهما واحد هو بالنسبة الى الفعل أمر والى الترك نهي بل
لزم امتناع تعدد الحكم مطلقا لان الخطاب الذي هو الكلام النفسي صفة واحدة لا تعدد فيه
الا باعتبار تعلقاته فتدبر هذا الوجه فانه وجيه جدا لا يقال شرط متعلق الوضع أن يكون فعلا

واستعمل المصنف كغيره ثم للمكان المجازى كثيرا

لغيره وان وقع متعلقا في الظاهر لايكون الخطاب باعتباره من الوضعيات لانا نقول هذا باطل قطعا للتصريح الائمة بخلافه حتى ابن الحاجب نفسه ألا ترى الى تمثيله لخطاب الوضع بقوله كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال اه فهذا منه نص فى جعل الزوال متعلقا بخطاب الوضع بل وفيما قررناه أيضا من أن الخطاب بمجرد تعلقه بالزوال من الوضعيات وبذلك كله تتضح صحة اقتصار الشارح على الاعتراض بعدم الشمول وعدم التفاته لذلك الجواب فلله دره من امام على أن اعتراض الشارح ليس قاصرا على ماليس بفعل بل هو شامل لفعل غير المكلف أيضا لان قوله ما متعلقه غير فعل المكلف شامل لماليس فعلا أصلا كالزوال ولما هو فعل غير المكلف كالصبى والمجنون مع ان الخطاب المتعلق به من خطاب الوضع ولايشمله التعريف مع الزيادة المذكورة لتقييده بفعل المكلف لايقال بل يشمله بناء على ان المراد بفعل المكلف فعل جنس المكلف أى فعل مايصدق عليه الانسان مثلا لانا نقول لااعتبار بمثل هذا ولايصح وقوع مثله فى مطلق الكلام فضلا عن التعريف لانه مما لايفهم من اللفظ مطلقا على التحقيق ما متعلقه فعل البهيمة ولايصح ان يراد بجنس المكلف جنس الحيوان مطلقا اذ لايقدم على ذلك عاقل ثم رأيت الكمال أجاب بما يوافق أصل ماذكرناه فى الوجه الاول ورأيت شيخ الاسلام بعد ان ذكر الامر الثانى من الامرين اللذين حكيناهما عن شيخنا الشهاب وتكلمنا عليهما فى الكلام على قول الشارح السابق فادفى التعريف السابق مايدخله فقال الخ كما تقدم بيان ذلك ذكر أن السعد أجاب عما ذكره الشارح وقد علمت عذر الشارح فى الاعراض عن جوابه وعدم الالتفات اليه بما لامزيد عليه ان أحسنت التأمل واعرضت عن محض التقليد لكل ما تسمع والعجب مما يفهم من هذا الكلام من شيخ الاسلام من ان الشارح لم يطلع على جواب السعد أو انه قصر بتركه أو بذكر الاعتراض من أصله مع ظهور ما فى ذلك الجواب مما يقتضى تركه وعدم التعويل عليه ومع القطع بحسب الحال والعادة بان الشارح اطلع عليه ولم يلتفت اليه (قوله واستعمل المصنف الخ) قال شيخنا العلامة السين فيه ليست للطلب بل لمجرد التأكيد اى اعمل اى أطلق المصنف وقوله كغيره تقوية وسند لله صنف وهو اما على حذف مضاف أى كاستعمال غيره أو حال من المصنف أى استعمل المصنف حال كونه مشابها لغيره اه (قوله للمكان المجازى) اما عدى استعمل باللام اما لانها بمعنى فى كما قاله شيخنا العلامة واما لانه ضمن استعمل معنى استعار كما قاله شيخنا الشهاب قال وحيث فسرها أى ثم بمنا فكان عليه أن يقول للمكان المجازى القريب (أقول) فى ثم تجوز من جهتين ولايخفى أن تفسيرها بهنا الذى هو من اشارات القريب ينافى تفسيرها بذلك الذى هو من اشارات البعيد فى قوله أى من أجل ذلك اللهم الا أن يقال استعمل هنا فى البعيد مجازا أو ذلك فى القريب كذلك أو يقال أشار أولا بهنا الى قرب المشار اليه لقرب محله وما يهم منه وثانيا بذلك الى بعده باعتبار أن المعنى غير مدرك حسا فكانه بعيد ثم رأيت فى شرح التسهيل للدمامينى مانصه وانظر ثم فى قول العلماء ومن ثم كان كذا هل معناه معنى هنالك اى التى للبعيد أو معنى هنا اى التى للقريب والظاهر الثانى اه ثم مما ينبغى التأمل فى علاقة هذا المجاز وفى قرينته ويمكن أن تجعل العلاقة فى المشابهة فان المعنى محل للتفكر وتردده اليه بملاحظته المرة بعد الاخرى كما ان المكان محل للجسم

والتردد

والترددالیه باتیانه المرةبعد الاخری والقرینة استحالة کون المعنی مکاناحقیقیا فلیتامل ثم رأیت لبعضهم سم فی قول ابن الحاجب ومن ثم اختلف فی رحمن مانصه قوله ومن ثم للاشارة الی المکان الاعتباری کانه شبه الاختلاف المذکورفی شرط تاثیرالالف والنون انه انتفاء فعلانة أو وجودفعلی بالمکان فی ان کلامنهما منشأ اذالمکان منشأ النباتات والاختلاف المذکورمنشأ اختلاف آخر وهو الاختلاف فی صرف رحمن فجعل الاختلاف المذکور من افراد المکان ادعاء ثم شبه المکان الاعتباری بالمکان الحقیقی لاشتراکهما فی المکانیة فذکر اللفظ الموضوع للمکان اھ وعلی قیاسه یقال هنا شبه ماذکرمن ان الحکم خطاب الله لکونه منشأ الاعتقاد المذکوربالمکان الخ فلیتامل (قوله ویبین فی کل محل بما یناسبه) قال شیخنا الشهاب اشارة الی ان ثم لادلالة فیها علی أزیدمن مشاربها الیه لوحظ فیه کونه مکانا وأما بیان ذاته وحقیقته فبقرینة خارجیة تختلف باختلافها اھ (قوله کما سیاتی) لایقال ماهنا من جملة الکل ولایصدق فیه قوله کما سیاتی لانه یبین هنا الافیما سیاتی لانانقول هذا غلط ظاهر لان ماهنا انما یبین أیضا فیما سیاتی ضرورة تاخر بیانه عن هذا الکلام المشتمل علی الحوالة (قوله فقوله هنا ومن ثم ای ومن هنا) أقول قوله مبتدأ وهو بمعنی مقوله وهنا متعلق به ومن ثم عطف بیان علیه اذالمفسر بمن هنا لفظ من ثم لاالنطق به وقوله أی ومن هنا قال شیخنا العلامة خبرعن قوله فقوله لقیام أی مقام معناه والافدخولها فی الاصل عطف بیان علی ماقبله اھ والاوجه انه متعلق الخبرلانفسه والتقدیرمثلا یقال فی بیانه وتفسیرمعناه ای ومن هنا ای هذا اللفظ اونفس الخبرعلی حذف مضاف الیه والی المبتدا والتقدیر فمعنی قوله هنا ومن ثم معنی قولنا ای ومن هنا أی معنی هذا اللفظ (قوله أی من أجل ذلک نقول لاحکم الالله) فیه أمور الاول انه حمل من علی معنی التعلیل هنا وفی جمیع مواضعها من الکتاب قال شیخنا العلامة والظاهران کونها للتعلیل لایتعین بل یصح کونها لابتداء الغایة بل هواظهر لان ثم للمکان وکون من الداخلة علیها لابتداء الغایة أظهرمن کونها للتعلیل اھ (وأقول) أما أولا فقد أطبق شراح کافیة ابن الحاجب من الشیخ الرضی وغیره علی حملها علی معنی التعلیل فی نحو قول الکافیة فی بحث مالاینصرف ومن ثم اختلف فی رحمن ولولا انه الارجح الاظهرما طبقوا علیه وأما ثانیا فقد قال الشیخ الرضی وتبعوه المقصودمن معنی الابتداء فی من أن یکون الفعل المتعدی بمن الابتدائیة شیئا ممتدا کالسیروالمشی ونحوهما ویکون المجروربمن الشیٔ الذی منه ابتدیٔ ذلک الفعل نحوسرت من البصرة أو یکون الفعل المتعدی بها أصلا للشیٔ الممتد نحوتبرأت من فلان الی فلان وکذاخرجت من الدارفان الخروج لیس شیئا ممتدا اذ یقال خرجت من الداراذا انفصلت منها ولو باقل من خطوة ثم قال وتعرف من الابتدائیة بان یحسن فی مقابلتها الی أومایفید فائدتها نحوقولک أعوذبالله من الشیطان الرجیم لان معنی اعوذبه التجئ الیه وأفرالیه فالباء هنا افادت معنی الانتهاء اھ ولایخفی ان القول فی قوله نقول لاحکم الالله بمعنی الاعتقاد لااللفظ اذلامعنی له هنا وان الاعتقادلیس أمراممتدا ولا یظهر کونه أصلا للممتد الابالتکلف کما أن أصل مقابلته من هنا بالی أومایفید فائدتها فضلا عن حسنها لایظهر بدون التکلف بخلاف معنی التعلیل فانه ظاهر لاتکلف فیه بحسب اللفظ

ویبین فی کل محل بما یناسبه کما سیاتی فقوله هنا (ومن ثم) أی ومن هنا وهوان الحکم خطاب الله أی من أجل ذلک نقول (لاحکم الالله)

ولا بحسب المعنى فكيف مع ذلك يقال ان كونها للابتداء اظهر تشبثا بمجرد أن ثم للمكان مع انه ليس مكانا حقيقيا كما تقدم * ثانيها قال الكمال ظاهره ان تعريف الحكم بانه خطاب الله دليل حملنا على القول بانه لا حكم الا الله وليس بسديد وانما مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بانه خطاب الله أنا نقول لا حكم الا الله فلا حكم عندنا للعقل بحسن أو قبح بالمعنى الذى هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة وبيان ذلك انا أخذنا الحكم جنسا يتناول المحدود وغيره وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه فلا حكم الا خطابه وهذا معنى قولنا لا حكم الا الله تعالى وعبارة الشرح غير وافية بايضاح هذا المحل اه (وأقول) أما قوله ظاهره ان تعريف الحكم بانه خطاب الله دليل حملنا الخ فليس بسديد لانه زعم ان ظاهر كلام الشارح ان المشار اليه بذلك هو تعريف الحكم بانه خطاب الله وليس كذلك قطعا بل صريح قول الشارح تفسيرا للمشار اليه وهو ان الحكم خطاب الله انه جعل المشار اليه ان الحكم خطاب الله لا تعريفه بانه خطاب الله ولا خفاء فى أن كون الحكم هو خطاب الله المذكور مما يحمل على قولنا اى اعتقادنا اذ القول هنا بمعنى الاعتقاد كما تقدم بيانه أن لا حكم الا الله تعالى وبوجبه اذا انتفاء الحكم عما عدا الله لازم لكون الحكم خطاب الله واعتقاد الملزوم مما يحمل على اعتقاد اللازم على أن تعريف الحكم بانه خطاب الله مما يحمل من اعتقد مطابقته للواقع على ما ذكر أيضا اذ من لازم اعتقاد ذلك اعتقاد انتفاء الحكم عما سوى الله فقوله بالنسبة لهذا أيضا ليس بسديد على التقديرين فلا يخفى أن كون ذلك مقصود المصنف أقرب الى عبارته وأقل تكلفا فيما ادعاه * وقد ظهر ان ما اقتضته العبارة على هذا فى غاية السداد من هذه الجهة التى اقتصر عليها الكمال لكن فيها نظر قوى من جهة أخرى وهو أن التعريف ليس للحكم على الاطلاق بل لنوع مخصوص منه وهو التكليفى المتعارف بين الاصوليين بالاثبات والنفى كما أشار اليه الشارح اولا وحينئذ فالذى تضمنه التعريف انما هو ان الحكم المخصوص هو خطاب الله تعالى المذكور لا ان الحكم على الاطلاق هو ذلك ومعلوم ان كون المخصوص ما ذكر لا يحمل على اعتقاد أن لا حكم على الاطلاق الا الله كما افاده اطلاقه النفى واستعماله فيه الصيغة التى هى نص فى نفى الجنس وهى لا مع بناء اسمها فى قوله لا حكم الا الله اذ انتفاء الحكم عما عدا الله على الاطلاق ليس لازما لكون المخصوص خطاب الله كما لا يخفى وهذا النظر كما هو متوجه على التقرير الذى بيناه متوجه على المعنى الذى قال الكمال انه مقصود المصنف اذ لا يعلم من تعريف الحكم المخصوص بانه خطاب الله انا نقول بنفى الحكم على الاطلاق عما سوى الله اذ لا يلزم من اختصاص الحكم المخصوص بالله تعالى اختصاص الحكم على الاطلاق به تعالى بل انما يعلم منه انا نقول بان هذا المخصوص مختص بالله تعالى اللهم الا أن يقال ليس المقصود بقول المصنف لا حكم الا الله سلب الحكم على الاطلاق عن غيره تعالى بل سلب الحكم المخصوص عن غيره تعالى وحينئذ يتم مقصود المصنف اذ لا خفاء فى أن القول بسلب المخصوص يعلم من كون الحكم المخصوص خطاب الله المذكور وعلى هذا يتم أيضا ما تقدم ان العبارة اقتضته ويندفع عنه النظر من تلك الجهة السابقة أو يقال لا قائل بالفرق بين حكم وحكم مما وقع فيه النزاع فاذا اختص به تعالى هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به تعالى أو يقال ليس المراد ان ما تضمنه التعريف

بمجرده منشأ العلم بالقول المذكور بل المراد ان له مدخلا في حصول ذلك العلم فان الظاهر من اضافة هذا النوع اليه تعالى دون غيره كون المطلق مضافا اليه تعالى لانه اللائق بجنابه تعالى والحاصل ان بيان اختصاص هذا النوع به تعالى مما ينبه على اختصاص المطلق وعلى هذا يمكن ان يتم أيضا ما تقدم انه مقتضى العبارة فان كون الحكم المخصوص خطاب الله تعالى مع كون اللائق ان يكون الباقي مضافا اليه تعالى مما يحمل على اعتقاد انتفاء الحكم مطلقا عن غيره تعالى و يوجبه فليتأمل فان هذا كله من التكلف الذي لا يخفى ثالثها ان المقصود من هذا النفي التمهيد لخلاف المعتزلة في حكم العقل والرد عليهم فيه كما أشار اليه الشارح بقوله فلا حكم للعقل بشيء مما سيأتي عن المعتزلة وحينئذ فيه نظر ظاهر اما أولا فلان الحاكم حقيقة هو الله تعالى وحده اتفاقا كما سيأتي عند قول الشارح أي يدرك العقل ذلك تصريح الاسنوي بذلك بقوله فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع وانما النزاع كما سيأتي تحريره في أن العقل هل يدرك الحكم من غير افتقار الى الشرع وأما ثانيا فغاية ما يلزم مما سبق بمعونة العناية والتكلف نفي الحكم مطلقا تكليفيا أو وضعيا لكن ذكر المصنف في موضع النزاع أمرا آخر بقوله وبمعنى الذم عاجلا الخ خارجا عنهما الا ان ترتب الذم والعقاب ليس واحدا من الاحكام الخمسة ولا من أحكام الوضع بل هذا هو الذي صرح بجعله في موضع النزاع هنا وعلى هذا فظاهر ان النفي المذكور لا يصلح بالنسبة لهذا التمهيد والرد المذكورين والحاصل انه ان أراد بقوله لا حكم الا لله ما هو الظاهر منه فهو محل اتفاق فلا يصلح لما ذكر أو نفي ادراك العقل فهذا لا يتفرع على ما قبله بل لا مدخل لما قبله فيه ولو سلم لم يجر في ذلك الامر الآخر الذي هو ترتب ما ذكر فلا يتجه قوله ومن ثم الخ ويمكن ان يوجه المتن بمنع ان مقصوده من هذا النفي ما ذكر بل مجرد دفع التوهم لكن يبقى الاشكال على الشارح في حمله على ما تقدم نعم يمكن أن يجاب عن الاول بانه يكفي في التمهيد والرد الاشارة اليهما بما أريد من العبارة وان لم يكن مفهوما منها والمراد من قوله لا حكم الا لله اثبات الحكم له تعالى وحده حسبما أراد لا بحسب المصالح والمفاسد وهذا المعنى مما يستلزم نفي حكم العقل بمعنى ادراكه فان المعتزلة انما قالوا به بناء على ان حكمه تعالى تابع للمصالح والمفاسد المدركين بالعقل كما قال السيد ذهبت المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن هو تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه الامور اعني الوجوب واخواته ثابتة للافعال في ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله أيضا لا بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس الى الخالق أيضا ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه وذهبوا الى ان أوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها الامثبتة اياها فوجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران ذاتيان لا بسبب الامر والنهي بل هما كاشفان عنهما انتهى وعن الثاني بانه اذا فهم عدم

ادراك العقل لاحكام التكليف والوضع فهم عدم ادراكه لما يترتب عليها من ترتب ماذكر لانه اذا انتفى ادراكه وجوب هذا الفعل مثلا انتفى ادراكه انه يذم ويعاقب بتركه فتأمل وعلى هذا فلا اشكال على واحد من المتن والشرح على انه سيأتي عن شيخنا العلامة دعوى رجوع الترتب المذكور الى خطاب الوضع لكن فيه نظر سنبينه ويجوز ان يريد بقوله لا حكم الا لله انه لايدرك الحكم الا من جهته أى بواسطة ما بينه على يد الرسل يناسب هذا المعنى قول الشارح فى شرح قول المصنف الآتى شرعى أى لايؤخذ الا من الشرع ولايدرك الا به فجعل حكم الشرع فى محل النزاع على الادراك به ينبغى ان يكون فى التمهيد بهذا المعنى أيضا وعلى هذا فلا اشكال فى صحة التمهيد والتفريع واذا علمت جميع ما قررناه فى هذا المحل علمت ان الكمال بمعزل عن ايضاحه وان ما أشار اليه بقوله السابق وعبارة الشرح غير وافية بايضاح هذا المحل من انه هو وفى بايضاحه لم يصادف محلا (قوله فلا حكم) للعقل انما لم يقل فلا حكم لغيره كما هو المناسب لعموم النفى فى قوله لا حكم الا لله تنصيصا على محل النزاع فانه منحصر فى الواقع فى حكم العقل واحترازا عن زيادة ما يستغنى عنه (قوله مما سيأتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح) قال شيخنا الشهاب حسن الفعل وقبحه المعروضان للخلاف هما بمعنيين أحدهما كون الفعل قد أمر بالثناء على فاعله أو ذمه الثانى كونه لا حرج فى فعله ومقابله وقد مشى فى المتن على ما يلائم الاول حيث قال وبمعنى ترتب الذم الخ وفيما سيأتى على ما يلائم الثانى حيث قال والحسن المأذون الخ واعلم انه لايخرج الفعل عندهم اعنى المعتزلة عن الحسن والقبح بهذين المعنيين الا ان المصنف لما اقتصر من محل الخلاف على ما يقرب من المعنى الاول وكان المكروه والمباح وفعل غير المكلف بالنظر اليه ليس حسنا ولا قبيحا ومع ذلك يحكم العقل فيه عندهم ساغ للشارح أن قيد بالبعض نظرا لما اقتصر عليه المصنف وان كان ترك التقييد أشمل نظرا للمعنيين معا انتهى وقضيته ان محل النزاع غير خاص بالحكم التكليفى لان فعل غير المكلف لايتعلق به حكم تكليفى وعبارة العضد وان الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة أمور اضافية لا ذاتية الاول موافقة الفرض وعدمه الثانى ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو الذم له الثالث ما لا حرج فى فعله وما فيه حرج قال والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير انتهى قال المولى سعد الدين ثم انه لم يبين ان أى هذه المعانى محل النزاع والظاهر انه المعنيان الاخيران كما ذكره بعض الشارحين وانما اقتصر فى المواقف على الثانى لانه لم يذكر التفسير الثالث ولان معنى الحرج استحقاق الذم فى حكم الشارع فاستويا انتهى وقضيته ماذكر أيضا ويبقى الكلام فيما لايتعلق بالفعل مطلقا من الاحكام الوضعية ككون الزوال سببا لوجوب الظهر على ماتقدم تحقيقه ولايبعد انه من محل النزاع أيضا وفسر الكمال ما سيأتى بقوله أى من ترتب المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا على الفعل ومن وجوب شكر المنعم عقلا عندهم ومن الحظر والاباحة والوقف عنهما لهم فيما قبل ورود الشرع قال ويعبر عن بعض ذلك وهو ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل بالحسن والقبح العقليين فقوله المعبر عن بعضه نعت لما فى قوله مما سيأتى انتهى فبين بذلك انقسام ما سيأتى الى ما يعبر عنه بالحسن والقبح وهو ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل والى ما لايعبر عنه بذلك كوجوب شكر

فلا حكم للعقل فى شئ مما سيأتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح

الذم والحظر والاباحة هذا مقتضى صنيعه وظاهره ان المراد التعبير في لسان القوم ويرد عليه ان كلا من الوجوب والاباحة عبروا عنه بالحسن وان الحرمة عبروا عنها بالقبح والصواب ان المراد التعبير في كلام المصنف حيث ذكر محل النزاع لا مطلقا فكان الصواب ان يبدل قوله ويعبر عن بعض ذلك بقوله وعبر أى المصنف عن بعض ذلك حيث ذكر محل النزاع فتأمل (قوله وما شاركه في التعبير بهما عنه) اعترضه شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة بانه يجب حذف عنه لان التعبير بهما عن ذلك البعض لا يشركه فيه غيره انتهى (وأقول) الوجوب ممنوع وبيان ذلك ان ابن الحاجب لما قال في خواص الاسم والاسناد اليه اعترض بان الضمير عائد الى الاسم فيصير المعنى ان الاسناد الى الاسم خاصة الاسم ولا فائدة فيه اذ لا يدل على عدم الاسناد الى غير الاسم فدفع السيد وغيره الاعتراض بتفسير الاسناد اليه بقوله أى الكون مسندا اليه فاشار الى ان المراد اختصاص هذه الصفة فلو أسند الى غيره لم يختص مطلق الصفة وأورد على هذا ان الضمير راجع الى الاسم فالاشكال بحاله واجيب بانه راجع الى اللفظ أو الشئ أو الى الاسم والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها كما يقال علامة الرجل لحيته أى حقيقة اللحية وقال شيخنا الشريف لا يبعد ان أمثال هذه العبارة كالمحكوم عليه والمفعول به وفيه لغلبة الاستعمال صار كالعلم فلا يقتضى الضمير مرجعا ولا يخفى امكان جريان جميع ذلك هنا بان يفسر التعبير بهما عنه بالكون معبرا بهما عنه فيكون الاشتراك في هذه الصفة ويجعل ضمير عنه للشئ أو للبعض والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها والمعنى حينئذ وما شارك في الكون معبرا بهما عن الشئ أو عن البعض والمراد منه عموم كونه شيأ لا خصوص كونه ذلك البعض فان الخاص قد يذكر مع ارادة عمومه لا خصوصه أو يقال هذه العبارة لا يقتضى الضمير فيها مرجعا لغلبة استعمالها في هذا المعنى حتى كانها علم عليه فليتأمل (قوله بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته) أى ملاءمة الشئ الحسن للطبع ومنافرته له فالمصدر مضاف للمفعول والجار والمجرور اعنى بمعنى حال اما من الحسن والقبح بناء على تجويز سيبويه مجئ الحال من المبتدا واما من مرفوع عقلى والباء للملابسة واضافة معنى بيانية والتقدير ملتبسا بمعنى هو ملاءمة الطبع ومنافرته فان قلت الحسن والقبح نفس الملاءمة والمنافرة لا شئ آخر ملتبس بهما والشئ لا يلتبس بنفسه لان الالتباس يقتضى المغايرة والا كتفاء فيه بالمغايرة الاعتبارية وتحققها هنا محل نظر قلت الحسن والقبح اعم من الملاءمة والمنافرة لصدقهما أيضا بما سيأتى وغيره ولا اشكال في التباس الاعم بالاخص لا يقال لا حاجة الى ذلك لجواز ان يكون الحسن والقبح مرادا بهما اللفظ والباء في بمعنى ظرفية بمعنى في والتقدير ولفظ الحسن ولفظ القبح حال كونهما مستعملين في معنى ملاءمة الطبع ومنافرته ولا غبار على هذا لانا نقول حمل الحسن والقبح على اللفظ يمنع منه الاخبار عنهما بقوله عقلى اذ العقلى هو المعنى دون اللفظ ولهذا قدر الشارح للشئ فان حسن الشئ وقبحه انما هو المعنى لا اللفظ اللهم الا ان يجعل الاخبار عنهما بقوله عقلى على حذف المضاف أى معناهما عقلى فيصح الحمل على اللفظ لكنه تكلف لا حاجة اليه فان قلت فأى فائدة في زيادة لفظ المعنى حتى فات الاختصار المقصود له ولزم ارتكاب ما هو خلاف الاصل من بيانية الاضافة وهلا قال بملاءمة الطبع ومنافرته قلت الفائدة الدلالة على ان

وما شاركه في التعبير بهما عنه ما يحكم به العقل وفاقا بدأ به تحريرا لمحل النزاع فقال (والحسن والقبح) للشئ (بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته) كحسن الحلو وقبح المر

عند أهل السنة والمراد بالحسن والقبح ولولا زيادة لفظ المعنى لم يتوهم ذلك واعلم أن ابن
الحاجب عبر بموافقة الغرض ومخالفته قال شيخنا العلامة وربما يقال إن بينهما فرقا لأن
الموافق للغرض ربما لا يوافق الطبع والمخالف للغرض ربما يوافق الطبع كما في دواء المريض
اهـ أي والملائم للطبع ربما خالف الغرض والمنافر للطبع ربما وافق الغرض وبالغرض عبر في
المواقف فقال الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى
بالمصلحة والمفسدة اهـ قال السيد في شرحه فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة
وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما اهـ وقد يقال كل من المصلحة والمفسدة قد يوجد مع موافقة
الغرض أو مخالفته (قوله وبمعنى صفة الكمال والنقص) أقول في الجار والمجرور ما تقدم
وإضافة معنى إلى صفة وإضافة صفة إلى الكمال بيانيتان ويوافق ذلك تعبير غير المصنف كالسيد
في حواشي العضد بقوله قد يطلق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان اهـ أي ويطلقان بمعنى
هو صفة هي الكمال والنقص وفائدة زيادة لفظ المعنى ما تقدم وزيادة لفظ الصفة دفع توهم أن
المراد معنى لفظ الكمال والنقص فيوهم اعتبار التعبير عنه بلفظهما في إطلاق الحسن عليه
وليس كذلك كما هو ظاهر وبهذا يندفع اعتراض شيخنا العلامة فإنه بعدما ذكر أن إضافة معنى
إلى صفة إما من إضافة الأعم إلى الأخص أو الإضافة البيانية قال والمراد بالصفة المعنى القائم
بالغير كحسن العلم مثلا هو كونه صفة كمال والعلم نفسه صفة كمال فلو قال وبمعنى كونه صفة كمال كان
أوفق بالمعنى المراد والحاصل أن الصفة هو العلم وحسنه هو كونه صفة كمال فلا يصح تفسير
الحسن بنفس العلم مثلا بل بكونه صفة كمال اهـ ووجه اندفاعه أنه مبني كما ترى على أن الصفة في
عبارة المصنف هي المعنى الموصوف بالكمال كالعلم وليس كذلك بل هي نفس الكمال كما تقرر وبه
يظهر أن المصنف لم يفسر الحسن بنفس العلم مثلا كما زعمه الشيخ عليه على ما يفهم من قوله
والحاصل الخ بل هذا الزعم غلط على المصنف واضح بل إنما فسره بكمال العلم مثلا وعبارة المصنف
هي عبارة المواقف فإنه عبر بقوله الأول أي من المعاني صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن
والجهل قبيح اهـ ثم قال السيد في شرحه فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة
صفة نقصان اهـ وبينه وبين ما تقدم عن حواشي العضد تفاوت لا يخفى فإنه فيما تقدم عنه
في تلك الحواشي جعل الحسن عبارة عن الكمال كما هو محصول عبارة المصنف على توجيهنا الأحسن
كون الشيء صفة كمال أي صفة يحصل لمن اتصف بها كمال كما يفيده قول السيد في شرح تمثيل
المواقف السابق العلم حسن والجهل قبيح ما نصه في الأول أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن
وفي الثاني أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال اهـ ولا يخفى الفرق بينهما والحاصل أنه لا شبهة
في أن نسبة المصنف إلى أنه فسر الحسن بنفس العلم مثلا غلط ظاهر كما علم مما قررناه ويبقى الكلام
في أنه عبارة عن نفس كمال العلم مثلا كما تقتضيه عبارة المصنف كما بيناه وفاقا لما اقتضته عبارة
حواشي العضد المذكورة أو عن كون العلم مثلا صفة كمال كما اقتضته عبارة شرح
المواقف وقال شيخنا الشهاب في قوله وبمعنى صفة الكمال ما نصه لا بد فيه من تقدير أي وبمعنى
كونه صفة كمال أو نقص لأن الصفة نفسها هي الشيء المتصف بالحسن والقبح لا هما ولو أضاف
الكمال إلى الصفة عكس ما فعل لصح المعنى بلا تقدير وقد يجاب بأن الإضافة بيانية ويرد عليه

(و) بمعنى (صفة الكمال والنقص) كحسن العلم وقبح الجهل (عقلي)

أى يحكم به العقل اتفاقا (وبمعنى ترتب) المدح و (الذم عاجلا) والثواب (والعقاب آجلا) كحسن الطاعة وقبح المعصية (شرعى)

انذكر الكمال والنقص وحدهما يؤدى هذا المعنى مع الاختصار الذى هو مقصود له ويجاب بان الاقتصار عليهما يوهم ارادة النهاية فى الكمال والنقص وليس مرادا اه ولا يخفى ان المعنى باعتبار جوابه بان الاضافة بيانية مخالف للمعنى الذى ادعاه أولا بقوله لابد فيه من تقدير الخ مع ان قضية سياقه ان هذا الجواب دافع لاحتياج ذلك المعنى الى التقدير وان ذلك المعنى حاصل باعتبار هذا الجواب فتأمله (قوله أى يحكم به العقل اتفاقا) قال شيخنا الشهاب اعلم ان العقل انما يدرك بنفسه الكلى أو الجزئى المجرد عن المواد فان أخذ المضاف والمضاف اليه فى الامثلة الاربعة مفهوما كليا فالحاكم هو العقل بنفسه وان أخذا جزئيين من كل وجه فالمدرك للحلو والمر هو العقل بواسطة الحس المشترك وللعلم والجهل هو العقل بواسطة آلاته الباطنة ولحسن الحلو والعلم وقبح المر والجهل القوى الباطنة المسماة بالوجدانيات كالوهم فيما ذكر ويصح اطلاق العقل فى مقابلة الشرعى على حكم الوهم فيما ذكر اه (واقول) اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا فى ان صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها أو فى آلاتها فذهب جماعة الى الثانى بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت فى النفس الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها مرتسمة فيها لانها هى المدركة للاشياء الا أن ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلاتها وذلك لا ينافى ارتسام الصورة فيها غاية ما فى الباب انها ما لم يفتح البصر لم تدرك الجزئى المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحه ارتسم فيها صورته وادركته هذا حاصل الكلام المشهور وفيه ابحاث فى محله وبه تعلم ما فى كلامه من الابهام والاجمال وقوله بواسطة الحس المشترك أى لانهما من المحسوسات التى آلة ادراكها الحس المشترك وفى تفرقته بين العلم والجهل وبين حسن الحلو والعلم وقبح المر والجهل حيث جعل الاولين من مدركات العقل بواسطة آلاته الباطنة والآخرين من مدركات القوى الباطنة نظر ومقتضى ما نقلناه خلافه وقد قال السيد فى حواشى المطول المفهوم اما كلى أى سواء كان صورة أو معنى أو جزئى واما صور وهى المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة واما معان وهى الامور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من الاقسام الثلاثة مدرك فمدرك الكلى وما فى حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل ومدرك الصور هو الحس المشترك ومدرك المعانى هو الوهم اه وقوله المنتزعة من الصور المحسوسة يخرج المعانى الجزئية المجردة فليراجع وجه ذلك (قوله وبمعنى ترتب المدح والذم الخ) أقول فيه امور الاول ان فى الجار والمجرور ومعنى الباء وزيادة معنى واضافته ما تقدم فاضافة معنى بيانية لكنه فى الحقيقة مضاف الى محذوف أى وبمعنى استحقاق ترتب الخ لان اللازم استحقاق الترتب دون نفس الترتب اذ قد يتخلف وقد يراد بالترتب كونه بحيث يستحق ذلك لا حصول ذلك بالفعل فلا حذف والثانى ان عاجلا وآجلا ظرفان للمدح والذم وللثواب والعقاب أو للترتب ان كان بمعنى الحصول بالفعل لا للاستحقاق المقدر ولا للترتب بالمعنى الآخر لتحققهما فى الحال مطلقا والثالث انه أورد شيخنا العلامة على ما علق عنه ان حاصل كلام المصنف ان الحكم بمعنى ترتب المدح أو الذم شرعى أى خطاب شرعى لان الحكم هو خطاب الله

الخ أى الخطاب التكليفى الطالب أو المحرم أو المخير والحكم بمعنى المرتب المذكور هو كونه سببا لمالك أى المدح أو الذم وهذا من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف فيخرج عن سياق كلامه لان تعريفه للحكم لم يتناول الا الخطاب التكليفى لا الوضعى فلو قال بمعنى أمر الله اياما بالمدح أو الذم الخ لكان من خطاب التكليف وعبارة ابن الحاجب توافق هذا المعنى الاخير اه ماعلق عنه (وأقول) ماذكر من ان هذا من قبيل خطاب الوضع فيه نظر لانه الخطاب الوارد بكون الشئ سببا مثلا وما نحن فيه ليس كذلك اذ ليس المراد هنا ان الخطاب ورد بكون شئ سببا للمدح أو الذم بل انه ورد بالمدح أو الذم وعبارة المواقف الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعى وعند المعتزلة عقلى اه وهى ظاهرة فيما ذكرنا انه المراد كعبارة المصنف (قوله أى لا يحكم به الا الشرع) أقول فيه أمران الاول انه قد يناقش فى هذا الكلام بان قضيته اتحاد الحكم فى جزأى الاثبات والسلب المشتمل عليهما الحصر حتى يكون ما أثبته المخالف للعقل هو ما أثبتناه للشرع كما هو مقتضى الحصر مع انه ليس كذلك بل الذى اثبته المخالف انما هو بمعنى مجرد الادراك كما علم مما تقدم وحينئذ فلا يتقابل الاثبات والنفى ان جعل الحكم فى النفى بمعنى الادراك ولا يحصل المقصود من الرد على الخصم ان جعل فيه بالمعنى الذى أثبتناه والجواب ان المراد بالحكم فى كلا الجزأين هو الادراك كما أشار اليه الشارح بقوله الآتى ولا يدرك الا به فانه تفسير لما قبله فلا اشكال والثانى انه قال شيخنا الشهاب أفاد بالحصر فيه دون العقل لانه لا يمتنع الشرع من الحكم به أيضا ولا مدخل عند نا للعقل فى الشرعى وفى قوله الا الشرع المستلزم للتجوز فى الاسناد والمسند وهو يحكم دون الا الشارع الذى هو دافع للتجوز فيه مراعاة للمعادلة على ذكر المنسوب اليه فى تفسير المنسوب والشرع وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير لهم بالذات فاسناد الحكم اليه مجازى من اسناد المعنى الفعلى الى مكانه المجازى وأيضا الشرع مشتمل على الحكم اشتمال الكل على بعضه أو حقيقى بان يكون قوله لا يحكم مجازا عن لا يدل اه ما قاله شيخنا فليتأمل قوله المستلزم للتجوز فى الاسناد والمسند وقد شرح بعضهم تعريف الدين الذى ذكره على وجه يفيد ان الدين هو الشريعة باعتبار حيث قال فى قول السعد فى حواشى العضد وأما الدين فهو وضع الهى سائق لاولى الالباب باختيارهم المحمود الى الخير بالذات ويتناول الاصول والفروع وقد يخص بالفروع والاسلام هو هذا الدين المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم المشتمل على العقائد الصحيحة والاعمال الصالحة اه ما نصه احترز بقوله الهى عن الاوضاع البشرية نحو الرسوم السياسية والتدبيرات المعاشية وقوله سائق لاولى الالباب احتراز عن الاوضاع الطبيعية التى تهتدى بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارها وقوله باختيارهم المحمود عن المعانى الاتفاقية والاوضاع القسرية وقوله الى ما هو خير بالذات عن نحو صناعتى الطب والفلاحة فانهما وان تعلقتا بالوضع الالهى أعنى تأثير الاجسام العلوية والسفلية وكانتا سائقتين لذوى الالباب باختيارهم المحمود الى صنف من الخيرات فليستا تؤديان بهم الى الخير المطلق الذاتى أعنى ما يكون خيرا بالقياس الى كل شئ وهى السعادة الابدية والقرب الى خالق البرية وهو الملة أيضا الا ان بينهما فرقا وهو ان الوضع الالهى اذا نسب الى من يؤديه عن الله يسمى ملة واذا نسب

اى لايحكم به الا الشرع

المبعوث به الرسل أى لايؤخذ الا من ذلك ولايدرك الا به (خلافا للمعتزلة) فى قولهم انه عقلى أى يحكم به العقل

الى من يقبله لوجه الله يسمى دينا واشتقاق الملة من أملى على لانها بالوحى الذى هو بالقاء الكلمة بعد الكلمة فى روع الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد يفرق أيضا بان الشريعة من حيث يطاع لها تسمى دينا ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة اه والمفهوم منه ان ذلك الوضع هو الاحكام لا الالفاظ فى قول شيخنا مجازا عن لايدل نظر لانه انما يناسب الالفاظ وبما تقدم من تفسير الشارح حكم الشرع بالاخذ منه والادراك به يظهر فى قول الشيخ فاسناد الحكم اليه مجازى الخ لان قضية هذا التفسير أن التجوز فى الطرف وان معنى لايحكم به الا الشرع لا يكون واسطة فى ادراكه الا الشرع ولا خفاء فى انه لاتجوز فى اسناد الواسطية فى الادراك الى الشرع فليتامل (قوله المبعوث به الرسل) فيه أمران أحدهما ان لقائل ان يقول هذا القيد مستدرك لافائدة فيه مع ذكر الشرع وثانيهما قال شيخنا الشهاب ان أريد بهذا القيد الكشف والبيان فالشرع أعم من المبعوث به الرسل لما مر فى تعريف النبى والرسول وان أريد به الاحتراز لم يصح لان الشرع حاكم بذلك سواء كان لرسول أو لنبى ليس برسول فالوجه ترك هذا القيد وقد يجاب بان ذلك لموافقة الغالب نظرا لكثرة حملة شرع الرسل الآخذين للاحكام منه وبان ذلك يصح تخريجه على القول الثالث المار اعنى استواء النبى والرسول وهو معنى الرسول على المشهور اه واياك ان تظن عدم مباينة الامر الاول للثانى (وأقول) أما الاول فيمكن ان يجاب عنه بان القيد اشارة الى توقف الحكم وادراكه على البعثة كما سياتى فى قوله ولا حكم قبل الشرع أى البعثة لاحد من الرسل فان قلت التوقف ممنوع لان الحكم يثبت فى حق الانبياء بوصول الشرع اليهم مع انتفاء البعثة قلت الكلام بالنسبة لتعلق الحكم بعموم المكلفين على ان وصول الشرع الى الانبياء فى معنى البعثة بالنسبة اليهم ويجوز ان يراد بالبعثة مايشمل البعثة حقيقة وحكما وسياتى عند قول المصنف ولا حكم قبل الشرع مايتعلق بذلك ثم رأيت عن شيخنا العلامة انه اشارة الى ان المراد بالشرع اللفظ المنزل عليهم وسنتهم أيضا ويدل عليه قوله أى لايؤخذ الا من ذلك لان المأخوذ منه هى الادلة وهى الكتاب والسنة اه وفيه نظر ظاهر لصدق البعث بالبعث بالاحكام والاخذ بالاخذ من الاحكام على ان من للابتداء وأما الثانى فيمكن أيضا ان يجاب عنه باختيار الشق الاول منه بناء على ان المراد المبعوث بجنسه الرسل على ان الحكم ببعث الرسل به لاينافى ثبوته للانبياء أيضا وانما اقتصر على ذكر الرسل اشارة الى ماتقدم من توقف الحكم على البعثة مع تشارك الانبياء والرسل فيما نحن فيه وباختيار الشق الثانى ووجه الاحتراز ان الشرع الواصل الى الانبياء من حيث وصوله اليهم واختصاصه بهم لايؤخذ منه هذا الحكم ولايدرك به والكلام فى شرع يؤخذ منه هذا الحكم ويدرك به على انه يجوز ان يراد بالرسل مطلق الانبياء على تغليب الرسل على غيرهم لانهم أفضل وعلى التجوز فى البعثة وارادة الاعم من الحقيقة (قوله فى قولهم انه عقلى) قال شيخنا العلامة ظاهره ان الفعل المقدر العامل فى خلافا يتعلق به هذا الجار والمجرور وهو قوله فى قولهم وهو خلاف الظاهر لانه خلاف المتبادر فلو قال فى ذلك أى فى قولنا انه شرعى كان اظهر اه (وأقول) تقدير العبارة على ماسلكه الشارح مخالف بقولنا انه شرعى المعتزلة فى قولهم انه عقلى وهذا كلام صحيح حسن منتظم ثم على تسليم ماادعاه الشيخ من كونه خلاف المتبادر فسر ما قاله

الشارح تعيين مذهب المعتزلة والتوطئة لشرحه مع الاختصار وحصول المقصود اذ يلزم من قولهم انه عقلي عدم قولهم انه شرعي بالمعنى الذي قاله الشارح وهو انه لا يؤخذ الا من الشرع ولا يدرك الا به ولو عبر بقوله في ذلك لم يتعين مذهب المعتزلة اذ لا يلزم من عدم التصريح في انه شرعي قولهم بانه عقلي لاحتمال التوقف والتفصيل وغير ذلك وحينئذ فاما أن يعرض عن تعيينه وشرحه وذلك مما لا يليق اذ يفوت به شرح العبارة على الوجه اللائق المطلوب أو يتعرض مع ذلك لتعيينه وشرحه فيفوت الاختصار فتدبر ذلك (قوله لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة الخ) قال شيخنا قد يشكل في ذلك بانه صرح بان الحاكم العقل بالحسن والقبح على الفعل لاشتماله على مصلحة أو مفسدة فهو حكم بذلك لوسط اذ هو ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وكل حكم كذلك فهو نظري فتقسيمه بعد ذلك الحكم المذكور الى ضروري ونظري من تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره اه (وأقول) لا نسلم ان الحكم لوسط ينافي الضرورة مطلقا وانما ينافيها اذا كان بترتيب المقدمات والانتقال منها الى المطلوب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج ضروري مع انه بوسط مقارن لها في الادراك وهو انها تنقسم بمتساويين وقد صرحوا بان الضروريات قد تحتاج الى وسط بدون حركة وفكر فليراجع ذلك من أراد ثم رأيت عن شيخنا العلامة ما حاصله انه لا يقال ان قوله بالضرورة ينافي قوله لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة اذ ظاهره انه لابد من نظر العقل في ذلك لان الضروري قد يكون قياسه معه كالاربعة زوج فهنا اذا نظر العقل الى الصدق النافع فانه يجزم بحسنه بمجرد ذلك من غير احتياج الى ترتيب قياس اه (قوله يتبعها حسنه أو قبحه) قال شيخنا الشهاب الاول يشير للوجوب والندب والثاني يشير للتحريم اه وأقول اما اسقاطه الاباحة فقد يوجه بان ما ذكره المصنف لا يشملها اذ لا يترتب على واحد من فعلها أو تركها مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب وأما ترك الكراهة ففيه نظر اذ يترتب المدح على تركها فيشملها كلام المصنف اذ لم يرد اشتراط ترتب الاربعة المذكورة والا أشكل على الشيخ في عد الندب اذ لا يترتب على تركه عقاب وقد ذكر السيد في حواشي العضد طريق ادراك العقل عند المعتزلة للاحكام الخمسة بما يعلم منه ان العقل عندهم قد يستقل بادراك خصوص كل واحد منها حيث قال ما نصه اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على أن الافعال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى أن الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا تعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة الى آخر ما أطال به (قوله أي يدرك العقل ذلك) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب الاشارة الى قوله حسنه وقبحه عند الله اه وأقول هذا لا يناسب ما ذكره أيضا عن شيخنا العلامة ان قوله أي يدرك العقل ذلك تفسير لقوله يحكم به العقل اه بل المناسب له ان يكون المشار اليه هو مرجع الضمير في قوله انه

لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله أي يدرك العقل ذلك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقيل العكس ويجئ الشرع مؤكدا لذلك

من قوله في قولهم انه عقلي أي ان الحسن والقبح بمعنى الترتب المذكور أي يدرك العقل الحسن والقبح بمعنى الترتب المذكور بالضرورة الخ او يحتمل ان الاشارة لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه اوقبحه كما يناسب ذلك قول المواقف وعند المعتزلة عقلي قالوا للفعل جهة محسنة أومقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة الخ والثاني انه يدل على ان حكم العقل بمعنى ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالاسنوي فانه قال في شرح منهاج الاصول مانصه وانما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب فعندنا انهما شرعيان وذهبت المعتزلة الى انهما عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة أو بالنظر فاما مالا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فان الشرائع مظهرة لحكمه الذي خفي علينا فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف في ان العقل هل هو كاف في معرفته أولا وكلام الكتاب يوهم خلاف ذلك اهـ (قوله أو باستعانة الشرع) عبارة العضد في شرح ابن الحاجب ومنها أي الافعال مالا يدرك الا بالشرع كالعبادات فان حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول شوال مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف عن حسن وقبح ذاتيين اهـ وعبارة المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته أو بنظره اهـ فقول الشارح أو باستعانة الشرع أي يدرك ذلك باستعانة الشرع مرادا به ادراكه بعد ورود الشرع أن في الفعل جهة حسن أو جهة قبح فقد استعان بالشرع في ادراكهما لتوقف ادراكهما على وروده (قوله الانسب كما قال) بيان لحكمة الاقتصار على هذا المقابل دون عكسه لاقيد للمقابل من حيث انه علم من ذكره المقابل الآخر لان ذلك العلم لا يتوقف على ذلك (قوله فان العقاب عندهم لا يتخلف الخ) ولا يخفى ان هذا بمجرده انما يثبت الانسبية مقابل الثواب فلابد في تتميم الدليل من ملاحظة انه لما ناسب ايثاره مقابل الثواب بالذكر ناسب ايثار ما يناسبه وهو مقابل المدح الذي هو الذم للمناسبة بينهما (قوله لا يتخلف ولا يقبل الزيادة) أي فهو أخص بهم وأصدق فكان الانسب عند ارادة الاقتصار على أحد الامرين ايثاره بالذكر لمزيته باعتبار معتقدهم وبهذا يندفع ما عساه أن يقال لا دخل للاخصية فيما نحن فيه فتأمله (قوله وشكر المنعم) قال شيخنا العلامة هذه المسئلة ذكرها أهل الحق بعد المسئلة الاولى على سبيل التنزل مع المعتزلة اي تنزلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم ان لا يكون الشكر عقليا وقد قررها ابن الحاجب على اتم وجه وايراد المصنف لها على هذا الوجه لا تظهر له فائدة لانهم انما ذكروا هذه عقب تلك على طريق أهل الجدل على سبيل التنزل اهـ وقال الكوراني بعد ان ذكر أن هذين الفرعين أي هذه المسئلة والتي بعدها

او باستعانة الشرع فيما خفي على العقل كصوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقوله كغيره عقلي وشرعي خبر مبتدا محذوف أي كل منهما أو كلاهما وتركه كغيره المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابليهما الانسب كما قال باصول المعتزلة فان العقاب عندهم لا يتخلف ولا يقبل الزيادة والثواب يقبلها وان لم يتخلف أيضا (وشكر المنعم)

ذكرهما الاصحاب على سبيل التنزل وقررا دليلهما وما يتعلق بهما ما نصه اذا عرفت هذا عرفت أن كلام المصنف في هذا المقام ليس على ما ينبغي لانه أشار الى الفرع الاول بقوله وشكر المنعم واجب بالشرع والى الفرع الثاني بقوله ولا حكم قبل الشرع ثم قال وحكمت المعتزلة العقل لانه لما بين ان الحكم خطاب الله تعالى وان لا حاكم عند أهل الحق سواه كان المناسب ان يذكر بعد ذلك المذهب المخالف ويستدل على بطلانه ثم يذكر الفرعين على سبيل التنزل اه (وأقول) أما أولا فاعلم ان التنزل في هاتين المسئلتين ليس أمرا متفقا عليه فقد قال الاصفهاني في شرح المحصول بعد ان حكى قول المحصول واعلم انا متى بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صح مذهبنا في هاتين المسئلتين لا محالة لكن الاصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين ثم بينوا ان بعد تسليم هذين الاصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسئلتين اه ما نصه اعلم وفقك الله ان في هذا الكلام نظرا وبيانه هو انه ان كان الحكم في هاتين المسئلتين لازما لهذه القاعدة لزوما قطعيا لا يتصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القطعي على عدم الحكم في هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة اصلا وذلك انه قد سلم اللزوم القطعي لوجوب شكر المنعم عقلا ولان الاشياء لها حكم قبل الشرع بالعقل ومتى كان الملزوم القطعي واقعا اما حقيقة او بحكم التسليم استحال تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنيا وكان وقوع الملزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لزم ثبوت الحكم في هاتين المسئلتين قطعا على وفق مذهبهم فلم تمكنا اقامة الدليل على عدم الحكم في هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب أن لا نسلم لهم القاعدة أصلا اه وحينئذ فيجوز ان يكون المصنف في هذا الكتاب ممن لا يرى التنزل في هاتين المسئلتين فلم يسلك طريقه وباحتمال ذلك يسقط الاعتراض عليه وعلى هذا فاعتراض على هاتين المسئلتين بخصوصهما متابعة للاصحاب واقتداء بهم في الجملة وأما ثانيا فيجوز ان يكون المصنف اكتفى بالاشارة الى التنزل حيث أوردهما بالذكر مع فهمهما مما قبلهما ومما بعدهما أو قصد الاحتياط لاحتمال ان لا يصح التنزل فذكرهما على وجه يحتمل التنزل وعدمه (قوله أي الثناء على الله تعالى الخ) فيه أمران الاول قال الكمال واعلم ان كلام الشارح يقتضي ان موضع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوي المتعارف وهو خلاف المشهور واذ المشهور ان موضوع المسئلة الشكر بالمعنى العرفي وهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق واعطاه لاجله كصرف النظر الى مصنوعاته والسمع الى تلقي أوامره وانذاراته وعلى هذا القياس الخ اه (وأقول) بعد تسليم الشارح ان موضوع المسئلة المعنى العرفي يكون غاية الامر ان الشارح فرض الخلاف في بعض صور محل النزاع فان الشكر بالمعنى الذي بينه من جملة صور النزاع بل هو داخل في الشكر العرفي ولا محذور في ذلك ولهذا قال شيخ الاسلام والخطب في ذلك سهل اه على ان شيخنا الشهاب حمل ما ذكره على المعنى العرفي حيث قال في قوله أي الثناء ما نصه عرفه باللام ولم يقل هو ثناء كما قالوا فعل ينبئ الخ افادة للكل المجموعي واشعارا بان الشكر المعرف هو الشكر الشرعي المعرف بقولهم صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق لاجله فا أو في قوله أو اللسان أو غيرهما التفصيل المجمل نحوها في قوله تعالى

أي الثناء على الله تعالى

لانعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بان يعتقد انه تعالى وليها أو اللسان بان يتحدث بها

كونوا هودا أو نصارى اه لكن فيه نظر من وجهين أحدهما انه يحتاج الى جعل قول الشارح بان في الموضعين بمعنى كان وسيأتي عنه ما ينافيه والثاني ان الشارح اعتبر كون الثناء لاجل الانعام والحمد الشرعي المذكور لا يعتبر فيه ذلك والثاني قال شيخ الاسلام تبع في تفسيره الشكر بالثناء الجوهري وغيره وفيه تجوز حيث اطلق الثناء على فعل غير اللسان من الاعتقاد وفعل الجوارح المراد بقوله أو غيره اى أو الثناء بغيره اه وقال الكمال لا يخفى ان اطلاق الثناء على العمل بالاركان غير سائغ الا ان يدعى اطلاقه على سبيل المشاكلة لوقوعه مقترنا باللسان والقلب اه لا يقال التجوز ممتنع في الحدود الا بقرينة واضحة لانا نقول القرينة موجودة وهي تقسيمه الى هذه الاقسام وفي كلام الكمال اشارة الى العلاقة ولا يخفى التفاوت بين كلامه وكلام شيخ الاسلام (قوله لانعامه) قال شيخنا الشهاب تعليل للثناء فالانعام أخذه الشارح من ترتيب الشكر على النعم اذ ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم اه (وأقول) لا حاجة الى الاخذ المذكور لان الانعام معتبر في مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر من غير حاجة في اثباته الى الترتيب المذكور (قوله بالخلق) قال شيخنا الشهاب حقيقة الخلق الايجاد وهو نوع من الانعام فلا يصح ان يتعلق به فليحمل على أنه بمعنى المخلوق اه (وأقول) يمكن ان يجاب أما أولا فبان عدم صحة التعلق مسلم اذا أريد بالتعلق به انه صلة له حتى يكون الخلق منعما به لكن هذا غير متعين لجواز ان يتعلق به تعلق السبب بسببه والمعنى لانعامه بسبب الخلق الذي هو الايجاد أى لاجل انه انعم بسبب انه خلقه فايجاده سبب لتحقق انعامه عليه أى لتحقق هذا الجنس لان تحقق الخاص سبب في تحقق العام أو لان تحقق الفرد سبب في تحقق الحقيقة الكلية وعلى هذا يضبط الرزق بفتح الراء مصدرا كالخلق الا ان هذا لا يناسب قوله والصحة الا ان يجعل بمعنى التصحيح أو على حذف المضاف أى اعطاء الصحة وأما ثانيا فبان يراد بالخلق الحاصل بالمصدر وكذا الرزق ان ضبط بالفتح والصحة ان أريد به معنى التصحيح وحينئذ لا يبقى اشكال في صحة التعلق بالمعنى الاول واستعمال المصدر في الحاصل به أمر شائع فليتأمل (قوله والرزق) قال شيخنا الشهاب بالكسر وهو ما ينتفع به ولو قال بالوجود والرزق والصحة كان أولى اه (وأقول) قد تقدم ما يعلم منه امكان فتح الراء أيضا ووجه الاولوية المذكورة اندفاع الاشكال عنه المحوج الى التاويل الذي ذكره وقد تقدم الكلام المتعلق به (قوله بان يعتقد) قال شيخنا الشهاب تفسير للثناء بالقلب وتعلق الايجاب الذي شرطه كون متعلقه فعلا اختياريا بالاعتقاد الذي هو من مقولة الانفعال على التحقيق لان المقصود تعلقه باسبابه المقدورة كالنظر اه (وأقول) قد قيل ان المذهب المنصور كون الادراك كيفا لا فعلا ولا انفعالا ولا اضافة كما قيل بكل من ذلك والمسئلة مبسوطة في محلها ثم قال اعنى شيخنا المذكور ثم في قوله بأن يعتقد الخ اشعار بان المنعم عليه اذا أثنى على المنعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكرا ولم أر في ذلك نقلا اه ثم قال أيضا في قوله بأن يتحدث بها أى بالمذكورات من حيث هي خلق ورزق وصحة منعم بها منه قيل لا من أى حيثية كانت وفي هذا أيضا اشعار بما مر اه (وأقول) أما الثناء بالقلب فالشارح صوره بما هو صريح كما ترى في اضافة النعمة الى المنعم وكذا الثناء باللسان لان التحدث بالمذكورات انما يكون ثناء على الله

أو غيره كأن يخضع له تعالى
(واجب بالشرع) لا العقل

لذا أضافها اليه الا ان يمنع ذلك بأن يكتفى فى كونه ثناء العمل بكونها مضافة اليه تعالى وان لم يصرح بذلك وأما الثناء بغيره مما ليس فيه اشارة اشعار باعتبار الانعام المذكور فيه لان الثناء بصور الخضوع له تعالى يتحقق بدون اضافة النعم اليه تعالى غير انه لابد فى كونه شكرا من ان يكون صدوره لاجل الانعام كما أفاد ذلك قوله لانعامه وقد صرح القترى وغيره فى تعريفهم الشكرية ولهم فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه وأن قولهم بسبب انعامه متعلق بفعل أى لا ينبئ ولا يتعلق وهذا يدل على ان المعتبر فى الشكر كون الثناء لاجل الانعام وان لم يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المنعم ويشكل على الشارح ان تعريفهم هذا يفيد ان كلا من الثناء بالقلب والثنا باللسان لا ينحصر فيما ذكره بل يصدق الاول أيضا بصور اعتقاد الكمال لاجل الانعام والثانى أيضا بصور وصفه بالكمال لاجل الانعام بل صرحوا بذلك ولهذا قال القترى واعلم انهم صرحوا بان الشكر بالجنان اعتقاد اتصاف المنعم بصفات الكمال أو اعتقاد اتصافه بصفة الانعام وانه ولى النعم فى مقابلة انعامه أى ذلك الاعتقاد لاجل انعامه اهـ اللهم الا ان يحمل قوله بان فى الموضعين على التمثيل على ما هو عادته تبعا للشيخ فى مذهبه كما تقدم بيان ذلك فى أول الكتاب ويكون مخالفة اسلوب الموضع الثالث لمجرد التفنن واعلم ان تمثيله الثناء بالقلب والثناء باللسان والثناء بغيرهما بما ذكر مع قوله بعد فمن لم تبلغه دعوة نبى لا يأثم بتركه صريح فى ان من وصلت له نعمة ولم يلاحظ ان الله موليها ولم يتحدث بها ولا وجد منه نحو خضوع أثم والمتبادر من الفروع خلافه وقد قال شيخ الاسلام فى قوله السابق فى الخطبة وانما حمد على النعم أى فى مقابلتها الا مطلقا لان الاول واجب ما نصه أى بمعنى انه يقع واجبا لا بمعنى انه اذا انعم الله على عبد بنعمة يجب عليه ان يحمد عليها بالحمد الذى ذكره وهو الحمد اللفظى أو بالحمد المعنوى اهـ والحمد فى مقابلة النعم هو الشكر وسيأتى لذلك مزيد (قوله كأن يخضع له تعالى) قال شيخنا الشهاب تمثيل للثناء بغيره لا لغيره ولما كان الغير صادقا على متعدد ذى أفعال متباينة لزم ترك الباء المشعرة بحصر ما قبلها فى مدخولها والاتيان بالكاف المؤذنة بعدم ذلك اهـ (وأقول) حاصله كما ترى ان الثناء بالاعتقاد منحصر فى اعتقاد ان الله تعالى ولى النعم وان الثناء باللسان منحصر فى التحدث بالنعم وان الثناء بغير الاعتقاد واللسان أى بأعمال الجوارح غير منحصر فى الخضوع فلذلك أتى فى الاولين بالباء المشعرة بالحصر وفى الثالث بالكاف المشعرة بعدم الحصر ويرد عليه أمران الاول ان هذا ينافى ما تقدم عنه من ان الشارح أراد تعريف الشكر الشرعى المعرف بقولهم صرف العبد الخ لان ذلك انما يصح اذا أراد بان فى الاولين التمثيل لا الحصر لان الشكر بالاعتقاد على ذلك التعريف لا ينحصر فى اعتقاد ان الله مولى النعم والشكر باللسان عليه لا ينحصر فى التحدث بالنعم كما لا يخفى على الواقف على كلامهم على ذلك التعريف وتقدم نقل القترى عن تصريحهم ما هو صريح فى ذلك والثانى ان لقائل ان يقول ان كل ثناء بفعل هو خضوع لله تعالى اذ لا يكون الفعل ثناء الا ان كان خدمة لله تعالى وكل خدمة خضوع وهذا الثانى وارد على الشارح أيضا الا ان يمنع ما قلناه فليتأمل (قوله واجب بالشرع) أقول فيه أمران الاول ان ما اقتضاه هذا الكلام من أن من ترك الشكر بالمعنى الذى فسر به الشارح اثم كما صرح به قول الشارح فمن لم تبلغه دعوة نبى لا يأثم بتركه

فمن لم تبلغه دعوة نبي لا يأثم بتركه خلافا للمعتزلة (ولا حكم) موجود (قبل الشرع)

بخلاف المتبادر من كلام الفقهاء في الفروع كما تقدم بل المتبادر منه انه لا اثم على من غفل مطلقا عن ان الله مولى النعم ولم يتحدث بالنعم ولا لاحظ الخضوع لله تعالى اللهم الا أن يؤول ماذكره كأن يراد باعتقاد ماذكر اعتقاده بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ النعم ومولها اعتقد انه الله تعالى وبالتحدث التحدث بالقوة بان يكون بحيث لو سئل عن أمر النعم اعترف بوصولها اليه من الله تعالى وبالخضوع الخضوع بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ عزة الله وعظمته رأى نفسه خاضعة لذلك ولما تكلم العلامة الدواني في حواشي شرح المطالع على تعريف الشكر العرفي بقولهم صرف العبد الخ فسر قولهم فيه ماخلق لاجله بما كلف به اه والثاني ان القرافي في شرح المحصول قال البحث الاول في بيان حقيقة الشكر ماهو فان التصديق فرع التصور فاقول شكر الله تعالى طاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد ولذلك لما قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم لما قام حتى تورمت قدماه أتفعل ذلك وقد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر فقال ألا أكون عبدا شكورا فسمى صلاته شكرا وهي فعل وقول واعتقاد وقال تعالى اعملوا آل داود شكرا فجعل جملة شريعتهم شكرا الى ان قال فكل ما لله تعالى فيه طلب ففعله طاعة ان طلب فعله أو تركه طاعة ان طلب تركه لان العبد مطيع بجميع ذلك ومتقرب به الى الله تعالى فيكون فعل جميع الواجبات والمندوبات وترك جميع المحرمات والمكروهات شكرا لله تعالى كانت في الافعال أو الاقوال أو الاعتقادات لكن أعظم رتب الشكر الايمان ومعرفة الله تعالى وأدناه اماطة الاذى عن الطريق كما قال عليه الصلاة والسلام الايمان سبع وخمسون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق ثم قال البحث الثاني اذا تقرر هذا فيظهر أن شكر الله تعالى غير واجب بالاجماع لان المركب من الواجبات والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله فعلى هذا اذا قيل الشكر غير واجب اجماعا صح باعتبار المجموع لا باعتبار كل فرد من افراده فيتعين تحرير الدعوى ولا يؤتى بلفظ يوهم ايجاب المجموع من حيث هو مجموع اه وفيه تفسير الشكر بالطاعات افعالا أو أقوالا أو اعتقادات أو تروكا وأنه ينقسم الى واجب وهو الطاعات الواجبة ومندوب وهو الطاعات المندوبة (قوله فمن لم تبلغه دعوة نبي) قال شيخنا الشهاب ذكر الرسول هنا أنسب وان أفاده ذكر الدعوة اه ويبقى الكلام في التعبير بالرسل فيما بعده مع ان ذكر البعثة يفيده والاعتذار بالتفنن ليس بذاك والله أعلم (قوله ولا حكم موجود قبل الشرع) أقول فيه أمور الاول ان ظاهره انه لا فرق في ذلك بين الاصول أي العقائد والفروع فلا يجب توحيده ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا أسد الاقوال ونقل عن أكثر أهل السنة والجماعة وستأتي زيادة تتعلق بذلك والثاني قال شيخنا الشهاب ان التصريح بقوله موجود على انه متعلق الخبر مع كونه استقرارا عاما في المزج الذي يصير المجموع كلاما واحدا غير مناسب اه (وأقول) كون المزج يصير المجموع كلاما واحدا حقيقة ممنوع قطعا وكونه يصيره كالكلام الواحد لو سلم لا يتوجه عليه اعتراض ثم ان متعلق الخبر لما كان يحتمل انه مادة الوجود فيفيد انتفاء وجود نفس الحكم قبل الشرع وانه مادة غيره مما لا يفيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس الحكم قبل الشرع كما هو رأي المعتزلة كالمعلوم كان محتاجا الى بيانه حتى يعلم المقصود ويتبين

المذهب الحق فالشارح مضطر الى التصريح به بل هذا في المعنى بمنزلة ان يقول الخبر متعلق محذوف تقديره موجودة لا اعتراض عليه في ذلك لا يقال يلزم عليه مخالفة قولهم الكون العام يجب حذفه لانا نقول وجوب حذفه في كلامه لا ينافي ذكره في كلام آخر عند الاحتياج الى بيانه والثالث ان هذا التقدير يدل على عدم تعلق الظرف اعنى قبل الشرع بلفظ الحكم ويدل عليه انه لو تعلق به كان منصوبا منونا لانه حينئذ شبيه بالمضاف مع ان المتبادر من لفظ المتن والمعروف في ضبط لفظ الحكم فتحه بلا تنوين نعم ذهب البغداديون الى جواز نصب الشبيه بالمضاف مع اسقاط تنوينه وعليه ظاهر لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت وعلى هذا يصح التعلق المذكور ويقدر الخبر منونا أى لا حكم قبل الشرع موجود مثلا (قوله أى البعثة لاحد من الرسل) أقول ظاهره تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل ومن هنا قال شيخنا الشهاب تفسيره الشرع هنا بذلك قد يرد عليه وجود الحكم في شرع نبي لم يوجد قبله رسول ويجاب بان أول الرسل آدم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وليس قبله نبي اهـ ويوافق ذلك قول الامام الحليمي في باب من لم تبلغه الدعوة من منهاجه وانما قلنا ان من كان منهم عاقلا مميزا اذا رأى ونظر الا أنه لا يعتقد دينا فهو كافر لانه وان لم يكن سمع دعوة نبينا صلى الله عليه وسلم فلا شك أنه سمع دعوة أحد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطاول ازمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق واذا سمع أية دعوة كانت الى الله فترك ان يستدل بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضا عن الدعوة فكفر والله أعلم وان أمكن ان يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبي ولا عرف ان في العالم من يثبت الها وما نرى ان ذلك يكون فان كان فامره على الاختلاف يعني في أن الايمان هل يجب بمجرد العقل أو لا بد من انضمام النقل وهذا صريح في ثبوت تكليف كل أحد بالايمان بعد وجود دعوة أحد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفي تعذيب أهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا اعتمده النووي في شرح مسلم حيث قال في حديث مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام اهـ وبالغ بعضهم في اعتماده حتى قال فمن بلغته دعوة أحدهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا نغتر بقول كثير من الناس في نجاة أهل الفترة مع اخباره النبي صلى الله عليه وسلم ان آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار وان ما يدحرج الجعل خير منهم الى غير ذلك من الاخبار اهـ لكن الذي عليه الاشاعرة من أهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعذبون وقد صح تعذيب جماعة من أهل الفترة وأجيب بان أحاديثهم آحاد لا تعارض القطع بعدم تعذيب اهل الفترة وبانه يجوز أن يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لامر يختص به يقتضي ذلك علمه تعالى ورسوله نظير ما قيل في الحكم بكفر الغلام الذي قتله الخضر عليه السلام مع صباه وبان تعذيب هؤلاء المذكورين في الاحاديث مقصور على من غير وبدل من أهل الفترة بما لا يعذر به كعبادة الاوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يوافق اطلاق هؤلاء الائمة ولا القول

أى البعثة لاحد من الرسل

بانه

لانتفاء لازمه حينئذ من ترتب الثواب والعقاب

بانه لاوجوب الا بالشرع حتى قال امام الحرمين انا لانتعبد أصلا وفرعا الا بعد البعثة ولو أمكن ان يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه اذ ذاك كعيسى صلى الله عليه وسلم لم يبق اشكال أصلا وقد رد الابي شارح مسلم ما تقدم عن النووى بان كلامه متناف لحكمه بانهم أهل فترة وبان الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم ليسوا أهل فترة لانهم الامم الكائنة بين أزمنة الرسل الذين لم يرسل اليهم الاول ولا ادركوا الثاني ثم قال والمادلت القواطع على ان لا تعذيب حتى تقوم الحجة علمنا ان أهل الفترة غير معذبين اه لكن مازعمه من التنافى ممنوع بل هو غلط لان النووى يكتفي في وجوب الايمان على كل أحد ببلوغه دعوة من قبله من الرسل وان لم يكن مرسلا اليه كما تقدم عن الحليمي وغيره وحينئذ فلا منافاة بين كون من مات على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان أهل فترة لان من تقدمهم من الرسل غير مرسل اليهم وكونهم بلغتهم دعوة أولئك الرسل الى التوحيد وانما كان يصح ماتوهمه من التنافى لو ادعى النووى أن من تقدمهم من الرسل مرسلون اليهم مع انه لم يدع ذلك كما لا يخفى فان كلام النووى في غاية الظهور فيما ذكرناه ليس فيه مايوهم ذلك التوهم بوجه وليس أهل الفترة من لم تبلغهم دعوة الرسل مطلقا بل من لم تبلغهم دعوة المرسل اليهم وهؤلاء المذكورون كذلك لان من قبلهم لم يكن مرسلا اليهم ومن بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراف الائمة بثبوت الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم ومن قبله وظاهر ان الكلام في غير أمة عيسى صلى الله عليه وسلم لكن لا ينبغي اختصاص الفترة بذلك بل كل من كان بين رسولين ولم يكن الاول مرسلا اليهم ولا أدركوا الثاني فهم أهل فترة ثم المفهوم مما تقرر ان النزاع انما هو بالنسبة لاحكام الايمان بخلاف الفروع فلا خلاف في انها لاتثبت الا في حق من بلغته دعوة من أرسل اليه وهو الظاهر نعم ما اتفق عليه الملل من الفروع هل هو كالايمان حتى يجرى فيه هذا النزاع فيه نظر واذا تقرر ذلك فيمكن حمل كلام المصنف والشارح على القول الثاني بان يراد أنه لاحكم أصليا أو فرعيا يتعلق باحد قبل بعثة أحد من الرسل اليه وان بعث الى غيره (قوله لانتفاء لازمه حينئذ) أي حين اذ لاشرع فهو ظرف للانتفاء ثم بين اللازم بقوله من ترتب الثواب والعقاب لايقال ترتب الثواب والعقاب ليس لازما للحكم لانه ينفك عنه وذلك ينافي اللزوم ألا ترى انه بعد تحقق الوجوب بعد البعثة بان بلغ الرسول ودخل وقت الظهر مثلا قد تحقق الحكم وهو وجوب الظهر مع انه لم يتحقق ثواب ولا عقاب بمجرد ذلك وأيضا فهذا الدليل بتقدير تمامه انما ينهض لنفي ما كان ملزوما للثواب والعقاب دون غيره كالاباحة مع ان المقصود نفي الجميع وايضا فالمعتزلة ان منعوا كون ماذكر لازما مطلقا لجواز ان يكون لازما بشرط وجوب البعثة فلا يدل انتفاؤه قبلها على انتفاء الحكم لانا نقول أما الاول فالمراد ان ترتب استحقاق الثواب والعقاب على الفعل والترك لازم لتحقق الحكم أو يراد بالترتب الاستحقاق بمعنى انه يلزم من تحقق الوجوب مثلا كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الثواب أو ترك استحق العقاب وهذا الكون متحقق بعد البعثة غير متحقق قبلها فقوله من ترتب الثواب والعقاب أي من ترتب استحقاق الثواب على فعل الواجب أو ترك الحرام ومن ترتب استحقاق العقاب على ترك الواجب او فعل الحرام وأما الثاني فجوابه انه لاقائل بالفرق فاذا انتفى ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيره أيضا وأما

الثالث جوابه ان المعتزلة زعموا ان ذلك لازم مطلقا حيث اعتبروا الاثم قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح لا يأثم بتركه خلافا للمعتزلة واذا كان لازما عندهم مطلقا فانتفاؤه قبل البعثة كما دلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها (قوله بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فيه أمران الاول قال الاصفهانى فى شرح المحصول واعلم ان الاستدلال بالآية يتم اذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن فى المسئلة فان كانت المسئلة علمية فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية ثم أورد ان المراد من الرسول فى الآية العقل سلمنا لكن الآية دلت على نفى تعذيب المباشرة ولا يلزم منه نفى مطلق التعذيب سلمنا لكن ليس فى الآية دلالة على نفى التعذيب قبل البعثة عن كل الذنوب سلمنا لكن لا يلزم من نفى المؤاخذة قبل البعثة انتفاء الاستحقاق لجواز سقوط المؤاخذة بالمغفرة ثم أجاب عن الاول بان حقيقة الرسول النبى المرسل والاصل فى الكلام هو الحقيقة وعن الثانى بان من شأن العظيم القدر التعبير عن نفى التعذيب مطلقا بنفى المباشرة وعن الثالث ان تقدير الكلام وما كنا معذبين أحدا ويلزم من ذلك انتفاء تعذيب كل واحد من الناس قبل البعثة وذلك هو المطلوب لان الخصم لا يقول به وعن الرابع ان الآية تدل على انتفاء التعذيب قبل البعثة وانتفاء التعذيب قبل البعثة ظاهرا يدل على عدم الوجوب قبل البعثة فمن ادعى ان الوجوب ثابت وقد وقع التجاوز عن الذنب بالمغفرة فعليه البيان والثانى ان الامام فى تفسيره ضعف الاستدلال بالآية بانه لو لم يثبت الوجوب العقلى لم يثبت الوجوب الشرعى البتة وهذا باطل فذاك باطل قال بيان الملازمة من وجوه أحدها انه اذا جاء الشرع وادعى كونه نبيا من عند الله تعالى واظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل فى معجزاته أو لا يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وان وجب فاما ان يجب بالعقل أو بالشرع فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلى وان وجب بالشرع فهو باطل لان ذلك الشرع اما أن يكون هو ذلك المدعى أو غيره والاول باطل لانه يرجع حاصل الكلام الى ان ذلك الرجل يقول الدليل على انه يجب قبول قولى أنى أقول يجب قبول قولى وهذا اثبات للشئ بنفسه وان كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كما فى الاول ولزم اما الدور أو التسلسل وهما محالان وثانيهما ان الشرع اذا جاء وأوجب بعض الافعال وحرم بعضها فلا معنى للايجاب والتحريم الا أن يقول لو تركت كذا أو فعلت كذا لعاقبتك فنقول اما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب البتة وان وجب عليه الاحتراز عن العقاب فاما أن يجب بالعقل أو بالسمع فان وجب بالعقل فهو المقصود وان وجب بالسمع لم يتقرر معنى الوجوب الا بسبب ترتب العقاب عليه وحينئذ يعود التقسيم الاول ويلزم التسلسل وهو محال وثالثها ان مذهب أهل السنة انه يجوز من الله تعالى ان يعفو عن العقاب عن ترك الواجب واذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب فلم يبق الا ان يقال ان ماهية الواجب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب وهذا الخوف حاصل بمحض العقل فثبت ان ماهية الوجوب انما تحصل بسبب هذا الخوف وثبت ان هذا الخوف حاصل بمجرد العقل يلزم ان يقال الوجوب حاصل بمجرد العقل فان قالوا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الذم قلنا انه تعالى اذا عفا فقد سقط الذم

بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا أى ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب

فهل

فعلى هذا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل فثبت بهذه الوجوه ان الوجوب العقلي لايمكن دفعه اه كلام الامام (وأقول) يمكن ان يجاب عن الاول بانه اذا اظهر المعجزة على دعواه انه رسول ثبت صدقه كما تقرر في محله فيجب قبول قوله في كل مايخبر به عن الله من غير لزوم محذور من اثبات الشئ بنفسه او الدور او التسلسل وان كان ثبوت ما اخبر به بالشرع بمعنى أن ثبوته باخبار من ثبت رسالته بالمعجزة عن الله بذلك وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على انه يجب قبول قولي اني أقول يجب قبول قولي حتى يلزم اثبات الشئ بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول قولي لانه ثبت أني رسول الله فيجب صدقي وتصديقي في كل ماأدعيه وليس في هذا اثبات الشئ بنفسه ولا دور ولا تسلسل ومما يؤيد ذلك بل يقطع به أن الخصم موافق على أن الثبوت بالشرع فيما خفي على العقل كما تقدم شرح ذلك في الكلام على قول الشارح أو باستعانة الشرع فتأمل ماحكيناه هنا من قول العضد في شرح ابن الحاجب ومنها أى الافعال مالايدرك الا بالشرع وقوله فان حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال مما لاسبيل للعقل اليه ومن قول المواقف وشرحه وقد لايدرك العقل لابالضرورة ولابالنظر ثم قولهما فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما اه فقد ثبت الاتفاق منا ومن الخصم على أن ثبوت الحكم في هذا القسم ليس الابالشرع فان كان غرض الامام تقوية قول المعتزلة لم تصح التقوية مع موافقتهم لنافي هذا القسم وان كان غرضه مجرد الاعتراض على الدليل فجوابه ماذكرناه أولا بل صرح في شرح المواقف بانه يثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتران المعجزة وتمكن المبعوث اليه من النظر وان لم ينظر فانه قال في جواب بعض شبه المخالفين مانصه لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقب النظر الذي هو متمكن منه اه فعلم انه بمجرد دعوى الرسالة مع ماذكر يثبت الوجوب باخباره وهو ثبوت بالشرع لان معنى الثبوت به هو الثبوت بالاخبار عن الله حقيقة أو حكما وهذا الاخبار لايتأتى فيه الترديد الذي ذكره بقوله لان ذلك الشرع اما أن يكون الخ فليتأمل وعن الثاني بان وجوب الاحتراز عن العقاب ليس أمرا أجنبيا عن وجوب كذا حتى يتوجه عليه الترديد الذي ذكره بل هو نفس وجوب كذا أولازمه اذ الاحتراز ليس الا بالاتيان بكذا الذي هو الواجب فوجوب الاحتراز اما وجوب كذا أولازمه فوجوبه بوجوبه فلا يلزم الترديد المذكور وعن الثالث بانه ان اراد بقوله ان ماهية الواجب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب أن حصول الواجب في الخارج بالاتيان به انما هو بسبب حصول الخوف فليس الكلام في ذلك مع انا لانسلم أن الاتيان بالواجب متوقف على حصول الخوف وان أراد أن تحقق وجوب الواجب أى تعلق وجوبه بالمكلف الذي هو التعلق التنجيزي متوقف على حصول الخوف المذكور فهو ممنوع كما هو ظاهر (قوله الذي هو أظهر في تحقق معنى التكليف) قال شيخنا الشهاب أى لان دلالة العقاب على وجود معنى لفظ التكليف ان لم تكن الاضافة بيانية أو على

الذى هو أظهر فى تحقق معنى التكليف

وجود معنى هو التكليف ان كانت بيانية أظهر من دلالة الثواب عليه لان العقاب لايكون الا على ترك شئ ملزم به من فعل وترك والثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع في الوجود للملزم به أخرى ومايدل على شئ بلا واسطة اظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة بها اه (قوله وانتفاء الحكم الذى هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه الخ) فيه امران الاول قال شيخنا العلامة هذا جواب عما يقال كيف يقال لاحكم قبل الشرع مع ان خطاب الله الذى فسر به الحكم قديم فاجاب بان الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب من أمور فاذا انتفى واحد منها انتفى وهو التعلق التنجيزى بجزء منه وهو منتف قبل الشرع فينتفى الحكم اه والثانى أن كلام الشارح صريح فى أن الحكم ليس هو مجرد الكلام النفسى الازلى وانما هو المجموع الذى منه الكلام النفسى الازلى وتعلقه التعلق التنجيزى وهذا صريح قول المصنف السابق والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف فانه اعتبر فى تعريفه التعلق مطلقا فدل على انه داخل فيه وقوله كغيره هنا ولاحكم قبل الشرع لظهوره مظهورا تاما فى أن المنفى قبل الشرع نفس الحكم لاشئ خارج عنه كتعلقه وحمل على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره أو صريحه بلا ضرورة الى ذلك ثم يحتمل أن الشارح حيث صرح كلامه بما ذكر بانا ناقل له ولو عن بعضهم على وفق ما أفاده كلام المصنف هنا وفيما سبق ولا اعتراض عليه بوجه لانه عدل ثقة لم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ماقال ومن حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصا وهذا أمر اصطلاحى لامشاحة فيه حتى اشتهر انه لامشاحة فى الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ماشاء ويحتمل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن والاشارة الى انه لامانع منه ولامن ان يكون اصطلاحا للمصنف ولو فى هذا الكتاب ولاغبار عليه على ذلك أيضا لانه أمر ممكن لايصد عنه نقل ولاعقل خصوصا مع كونه من الاصطلاحات التى لاحجر فيها كما تقرر وحينئذ فاطالة الكمال ومن وافقه فى الاعتراض عليه هنا فى ذلك اطالة فاسدة فلا التفات اليها (قوله بل الامر أى الشأن فى وجود الحكم موقوف) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة الشأن والقصة هو الحديث المطابق لما فى نفس الامر ولايخبر عن الشان ويفسر الابجملة صادقة عليه فقول المصنف موقوف لايصح ان يكون خبرا عن الشان حينئذ بل هو خبر لمحذوف أى الشان فى وجود الحكم هو موقوف أى الوجود موقوف وهو صادق على الشان فيصح أن يكون خبرا بخلاف مجرد قوله موقوف الى وروده لايصح أن يقال الشان موقوف بل الموقوف وجوده لانفسه اه وعبارته فى حاشية قوله موقوف لايصح أن يكون خبرا عن الامر بمعنى الشان اذا الشان فى وجود الحكم أى الامر الثابت فى الواقع لوجود الحكم كل وقت هو أن وجوده موقوف فالشان هو توقف وجود الحكم والموقوف هو وجوده فموقوف خبر عن هو أو انه محذوف عائد الضمير على وجود الحكم اه (وأقول) ماذكره من انه لابد فى خبر لفظ الامر بمعنى الشأن أن يكون جملة قد يتوقف فيه ويحتاج الى نقل فانهم انما ذكروا ذلك فى الضمير بمعنى الشان ولا يلزم منه أن يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشأن كذلك وكم من الفاظ متساوية المعنى مع اختلاف حكمها فى الاستعمال ولو سلم فلا يتعين ماذكره فى عبارة المصنف بل يجوز تخريجها على قول الكوفيين فانهم جوزوا الاخبار عن ضمير

وانتفاء الحكم الذى هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزى (بل الامر) أى الشان فى وجود الحكم (موقوف

الشأن بمفرد خلافا للبصريين كما انهم جوزوا حذف احد جزأى الجملة المخبر بها عن ضمير
الشأن خلافا للبصريين المانعين منه فيجوز تخريج كلام المصنف على حذف احد جزأى الجملة
على قولهم أيضا وظاهر صنيع الشارح حيث لم يقدر مبتدأ لقوله موقوف أن الخبر مفرد
فيحتمل انه يمنع وجوب كون الخبر جملة اذا عبر عن الشان بالاسم الظاهر ويحتمل أنه خرجه على
قول الكوفيين من جواز الاخبار بمفرد والامر الثانى انه يمكن تفسير الامر فى كلام المصنف
بالوجود أى بل وجوده موقوف ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك فقوله أى الشأن فى وجوده
أى وهو تقرر وجوده أى ثبوته أى بل تقرر وجوده أى ثبوت وجوده موقوف وعلى هذا فلا
اشكال بوجه عن صحة افراد خبر الامر (قوله الى وروده أى الشرع) أقول ان اريد به
البعثة كما فسره الشارح به لزم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه اذ البعثة هى الارسال
ووصف الارسال بالورود ليس بظاهر وان أريد به الاحكام لم يحسن الاضراب اذ التقدير
حينئذ لا حكم قبل ورود الاحكام بل الامر موقوف الى ورود الاحكام وان استلزم ورود
الاحكام البعثة فليتأمل (قوله اشار بهذا) أى بقوله بل الامر موقوف لمن قال بالوقف لم يرد
معنى انا لا ندرى هل الحكم ثابت قبل البعثة أولا بل أراد ان وجوده متوقف على ورود
الشرع (قوله اذ توقف الحكم على الشرع) أقول فيه أمران الاول أن فيه اشارة الى انه كان
الاولى تعبير المصنف بعلى بدل الى لانها أنسب بالمعنى المراد منه والثانى انه قد تستشكل هذه
العبارة بانها تضمنت توقف الشئ على نفسه لان الحكم عام فهو شامل لجميع الاحكام والاحكام
هى الشرع ولهذا يفسرونه بها فيقولون الشرع ما شرعه الله من الاحكام فيكون حاصل
المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو أن الاحكام موقوفة على الاحكام وهو فاسد وان
دفع هذا الفساد بأن الموقوف وجود الحكم او الشرع والموقوف عليه وروده فهو فاسد أيضا
لان ورود الحكم او الشرع هو وجوده فلزم توقف وجود الحكم أو الشرع على وجوده وهو
فاسد ويلزم أن يكون معنى قول المصنف لا حكم قبل الشرع لا حكم قبل الحكم أو لا شرع قبل
الشرع وهذا أمر معلوم لا فائدة فيه وان منع أن الورود بمعنى الوجود بل هو بمعنى الوصول
قلنا فيلزم تناقض فى العبارة لان قولنا لا يوجد الحكم قبل وصوله مضمن نفى الحكم قبل
وصوله بقولنا لا يوجد الحكم الخ واثباته بقوله قبل وصوله لانه تضمن اثباته فى نفسه ونفى
الوصول عنه ويجاب بان الشرع هنا ليس بمعنى الاحكام بل بمعنى البعثة كما تقدم فى كلام
الشارح فغاية ما يلزم نفى الحكم قبل تبليغ الرسول الاحكام وهو صحيح ولو سلم فيمكن أن يمنع
ان الاحكام المرادة هنا هى الشرع بل الاحكام هى الكلام النفسى المتعلق بالمكلف والشرع
هو الكلام النفسى مطلقا ولا ينافى ذلك وقوع الاحكام فى تفسير الشرع لانها حينئذ بمعنى آخر
وسيأتى كلام يتعلق بذلك والله أعلم (قوله مشتمل على انتفائه قبله ووجوده بعده) قال شيخنا
العلامة أى يحتو مفهومه احتواء الكل على ما فى ضمنه ومن المعلوم أن الانتفاء قبله والوجود
بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لا زمان له على أن الوجود بعده لا يلزم مفهوم التوقف
لذاته الا ترى أن الشرط يتوقف عليه مشروطه الذى قد لا يوجد بعده ثم يلزم هنا لخصوص
كون الشرع المتوقف عليه محتو على الحكم المتوقف فتأمل اهـ (وأقول) فيه ابحاث

الى وروده) أى الشرع
أشار بهذا كما قال الى انه مراد
من عبر منا فى الافعال قبل
البعثة بالوقف فليس مخالفا
لمن نفى منا الحكم فيها وبل
هنا للانتقال من غرض الى
آخر وان اشتمل على الاول
اذ توقف الحكم على الشرع
مشتمل على انتفائه قبله
ووجوده بعده

الاول انه ان أراد بقوله أى محتو مفهومه الى قوله ومن المعلوم الخ الاعتراض على الشارح بانه ادعى أن مفهوم توقف الحكم على الشرع محتو على الانتفاء قبل والوجود بعد المذكورين احتواء الكل على ما فى ضمنه وان ذلك ممنوع بل الانتفاء والوجود المذكوران خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له فلا يكون محتويا عليهما كذلك فهو اعتراض ساقط اذ الاشتمال لا يلزم أن يكون معناه الاحتواء المذكور حتى يحمل عليه ثم يعترض عليه بل يجوز أن يكون معناه الاستلزام ومن ثم قال شيخنا الشهاب قوله مشتمل أى محتو عليه احتواء الملزوم على لازمه لا احتواء الكل على ما فى ضمنه اذ من البين ان الانتفاء قبل والوجود بعد خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له اه وان أراد مجرد البيان فكلامه متناقض اذ الاحتواء الذى ادعاه مناف لقوله ومن المعلوم الخ * الثانى ان قوله على أن الخ ان اراد به الاعتراض كان فى غاية السقوط لان الشارح لم يدع أن المستلزم مفهوم التوقف لذاته بل مراده انه مفهوم التوقف للغير كما يشير اليه * الثالث أن قوله ثم يلزم هنا الخ فيه نظر ظاهر اذ لا نسلم أن الشرع محتو أى احتواء الكل على ما فى ضمنه كما تقدم له على الحكم المراد هنا لان الشرع يتحقق بدون التعلق التنجيزى المعتبر فى مفهوم الحكم هنا أو المراد من الحكم هنا بدليل تحققه قبل البلوغ والعقل ونحوهما من شروط التكليف المتوقف عليها التعلق التنجيزى وبدليل قولهم فى تعريف الرسول انسان أوحى اليه بشرع وامر بتبليغه فجعلوا التبليغ المتوقف عليه التعلق التنجيزى خارجا عن معنى الشرع ولا ينافى ذلك اطلاق الاحكام على الشرع حيث قالوا فى تفسيره ما شرعه الله من الاحكام لانها هناك بمعنى آخر للحكم اللهم الا أن يجاب بأن الشرع وان لم يعتبر فيه التعلق التنجيزى لم يعتبر فيه عدمه فهو اسم لمطلق الاحكام أعم من ان تتصف بالتعلق التنجيزى أولا ولكونه اسما للاعم احتاجوا فى تعريف الرسول الى اعتبار الامر بالتبليغ أو بانه يكفى فى صحة الاحتواء المذكور عروض ذلك التعلق للشرع وان لم يعتبر فيه فليتأمل والوجه فى بيان اللزوم ان يقال انه ليس الكلام فى الحكم على الاطلاق بل فى الحكم الموصوف بانه لا بد من تحققه بان يتحقق التعلق التنجيزى ولا بد فاذا حكم بتوقفه على الشرع لزم انتفاؤه قبله ووجوده بعده لزوما واضحا كما لا يخفى وقد ظهر بما تقرر ان الشرع والحكم هنا متغايران ولو بالعموم والخصوص على ما قرر لاعتبار التعلق التنجيزى فى الحكم دون الشرع على ما تقرر خلافا لما قد يتوهم من اتحادهما (قوله وحكمت المعتزلة العقل) فيه أمور الاول قال شيخنا العلامة لعل هنا لا يصح ان يكون للتصيير لانهم لم يصيروا العقل حاكما بل النسبة الفاعل الى اصل الفعل كفسقته نسبته للفسق أى نسبوا للعقل انه حاكم اه الثانى ليس المراد بكون العقل حاكما عندهم انه منشئ للحكم اذ المنشئ له اتفاقا منا ومنهم ليس الا الله سبحانه وتعالى بل المراد انه مدرك لحكم الله تعالى وحينئذ فقابل قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل الشرع الخ باعتبار لازمه اذ يلزم من أن العقل يحكم أى يدرك الحكم بناء على أن الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لتعلق الحكم ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقبح لا ينفكان عن ذلك التعلق فكذلك الحكم أو باعتبار لازم الاول اذ يلزم من نفى الحكم قبل الشرع عدم ادراك العقل له بالمعنى الذى ارادوه من ان الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لتعلقه فنفيه قبل الشرع نفى لتلك التبعية فلا ادراك

(وحكمت المعتزلة العقل)

في الافعال قبل البعثة فما قضى به في شئ منها ضروري كالتنفس في الهواء أو اختياري

لتبعيته لهما عندهم وحينئذ فيستقيم كلام المصنف في هذه المقابلة وان أوهمت والثالث انه قد يقال ان هذا مكرر مع قوله السابق وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعي خلافا للمعتزلة فانه يتضمن تحكيم العقل عند المعتزلة وأجاب شيخنا العلامة على ما علق عنه في بعض دروسه بان ما هنا أعم مما تقدم لشموله جميع الافعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمندوب اه (أقول) وأيضا فليس في قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصريح بتحكيم العقل لاحتمال التوقف وأيضا ففيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقوله فان لم يقض الخ وأيضا فقد يكون ذكر ما هنا مع استفادة حكمه من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين المبني عليها قول المعتزلة فيما تقدم اشارة الى ما صرحوا به من ابطال حكم العقل قبل الشرع وان سلمنا تلك القاعدة كما سبقت الاشارة الى ذلك (قوله في الافعال) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب يعني اعتقدت المعتزلة العقل حاكما في الافعال فالجار متعلق بمقدر دل عليه حكمت وليس المعنى جعلته حاكما كما لا يخفى اه (وأقول) لا يتجه منع تعلق الجار بحكمت ووجوب تعلقه بمقدر دل عليه حكمت وما ذكره من التقدير لا ينتج ذلك ٭ الثاني انه ينبغي حمل الافعال على ما يعم أفعال اللسان وأفعال القلب كالاعتقادات ولو بالمسامحة في عدها أفعالا اذ هذا الحكم لا يخص الافعال بالمعنى المتبادر منها (قوله فما قضى به) ان كانت ما موصولة فالتقدير فالذي أي فالحكم الذي قضى العقل به أو شرطية فالتقدير فأي حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء ادراك ثبوت ذلك الحكم كالاباحة والوجوب لذلك الشئ كما يعلم مما تقرر فيما تقدم فالمعنى فالحكم الذي ادرك العقل ثبوته لذلك الشئ أو فأي حكم أدرك العقل ثبوته لذلك الشئ (قوله في شئ منها) أي في فعل من تلك الافعال (قوله ضروري) قال شيخنا العلامة نقل عن الآمدي أن الضروري يطلق على المكره عليه وعلى ما لا قدرة على فعله ولا تركه وعلى ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما كأكل الميتة للمضطر وظاهر أن الاولين لا يتعلق بهما حكم كما سيجئ أي في قوله والصواب امتناع تكليف الغافل الخ والتنفس في الهواء اشبه بالثالث منه بغيره فالاباحة فيه الآتي ذكرها بالمعنى الاعم من الاذن في الفعل الصادق بالوجوب وقسم الضروري لم يذكره العضد في كتابيه المواقف وشرح ابن الحاجب واسقاطه أوفق بقصرهم تعلق الاحكام الشرعية على الافعال الاختيارية اه (وأقول) فيه أمران الاول أن قوله فالاباحة فيه الآتي ذكرها بالمعنى الاعم من الاذن في الفعل الصادق بالوجوب أي وبالندب كما يصدق باستواء الطرفين وذلك كما اذا ترتب على ترك التنفس نحو الهلاك فيكون واجبا وكما اذا ترتب عليه نفسه مصلحة ولم يترتب على تركه مفسدة فيكون مندوبا كما اذا لم يترتب على فعله ولا تركه لا مصلحة ولا مفسدة فيستوي طرفاه بل ينبغي انه قد يكون حراما كما اذا ترتب عليه مفسدة كتنفس يترتب عليه محرم كالقتل وقد يكون مكروها بان يترتب على تركه مصلحة ولا يترتب على فعله مفسدة فينقسم الضروري أيضا الى الاقسام الخمسة ويجاب عما اقتضاه صنيع الشارح وغيره من تخصيص الانقسام الى الاقسام الخمسة بالاختياري والاقتصار في الضروري على الاباحة بانه باعتبار الغالب (فان قلت) الاحكام الخمسة انما يظهر جريانها فيما يتمكن من فعله وتركه والضروري ليس كذلك (قلت) كلامنا باعتبار ما أشار اليه الشيخ بقوله والتنفس في الهواء أشبه بالثالث الخ

من حمل الضروري هنا على المعنى الثالث وهو ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما فالضروري بهذا المعنى لا ينافى الاختيار وعلى هذا بفرض الكلام فى تنفس متمكن من فعله وتركه وان كان الظاهر ان الشارح أراد ما سيأتى عن المحصول لان الظاهر انه تابع له فيه أما ما ليس كذلك فلا يتعلق به حكم على ما سيأتى والثانى ان قوله وقسم الضرورى لم يذكره المصنف غير موجه أما ان المصنف لم يذكره فى كتابه فلانه لا أثر له لضمير اتحاد المعنى وقد ذكر الامام فى المحصول قسم الضرورى لكن على وجه يدل على انه أراد به ما لا يتمكن من تركه حيث قال الفصل التاسع فى حكم الاشياء قبل الشرع انتفاع المكلف بما ينتفع به اما ان يكون اضطراريا كالتنفس فى الهواء وذلك لا بد من القطع بانه غير ممنوع الا اذا جوّز نا تكليف ما لا يطاق اهـ ونقله الاسنوى فى شرح المنهاج عنه فقال وحاصله ان الافعال الصادرة عن الشخص قبل بعثة الرسل ان كانت اضطرارية كالتنفس فى الهواء وغيره ففى المحصول والمنتخب انها غير ممنوع منها قطعا قال فى المحصول الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن هذا بانه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتى فى آخر هذه المسئلة ان عدم المنع لا يستلزم الاذن فيه لان الاذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعى لا يثبت الا بالشرع والفرض عدم وروده اهـ (أقول) ويمكن دفع هذا النظر بان الكلام على قواعد المعتزلة ومن وافقهم والاحكام عندهم ثابتة قبل الشرع ومن هنا صرح الشارح المحقق بالقطع باباحة الضرورى واما انهم قصروا تعلق الاحكام الشرعية على الافعال الاختيارية فلانه لا ينافى ذكر قسم الضرورى لان الظاهر انهم أرادوا بالاختيارية التى قصروا الاحكام الشرعية عليها ما يتمكن الانسان من فعله وتركه والضرورى بالمعنى الذى اشار الشيخ الى الحمل عليه هنا كما تقدم بيانه يجامع الاختيارى بالمعنى المذكور فالمتنفس فى الهواء متمكن من التنفس وتركه وان حصل له مشقة بتركه فان فرض انتهاء الحال الى حيث لا يتمكن من تركه التزم عدم تعلق الحكم به حينئذ وهذا بخلاف حركة المرتعش لعدم التمكن من فعلها وتركها وبخلاف النزول من شاهق لعدم التمكن من تركه بل ومن فعله لوجوده به ولا قدرة على الواجب كما يأتى فقول الشيخ واستاطه أرفق الخ فيه نظر بل لا يوافق ما اشار الى حمل الضرورى عليه هنا كما تبين ثم رأيت القرافى قال فى شرح المحصول ما نصه قوله فى أول المسئلة قوله ما يضطر اليه كالتنفس فى الهواء ونحوه لا بد من القطع بانه غير ممنوع منه مفهومه انه يجوز أن يكون مباحا وليس كذلك بل لا يجوز أن يتعلق به حكم شرعى البتة فالنازل من شاهق لا يباح له النزول ولا يتعلق به حكم شرعى بسبب أن القاعدة ان الاحكام الشرعية لا تتعلق الا بما يجوز أن يفعله الانسان ويتركه أما ما يتعين فيه الفعل أو الترك فلا هذا كله بناء على امتناع تكليف ما لا يطاق اهـ وهو متوجه على ما اقتضته عبارة المحصول من تصوير المسئلة بما لا يتمكن الانسان من فعله وتركه بدليل الاستثناء الذى ذكره (قوله لخصوصه بان أدرك الخ) قال شيخنا العلامة أى لخصوص ذلك الاختيارى لا لكونه من جملة الاختياريات فقط بل لامر اختص به واللام فى لخصوصه متعلق بقضى والباء فى بأن متعلق بقضى أيضا لكن مقيدا بالخصوص والضمير فيه يرجع الى الاختيارى مقيدا بالخصوص اهـ وقال شيخنا الشهاب والباء فى بان سببية اهـ والمعنى على تعلق لام لخصوصه بقضى انه قضى

لخصوصه بان أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاؤهما

قضائه ملاحظة أمر يخص ذلك الشئ كان يشتمل خصوصه على مصلحة أو مفسدة ولا ينافى تعلقه
بقضى لا باختيارى قوله الآتى والاختيارى لخصوصه ينقسم الخ لان لخصوصه فيه متعلق
بينقسم لا بالاختيارى وهو موافق فى المعنى لتعلقه بقضى فتأمله (قوله فامر قضائه فيه) أى
فقضاء العقل فى ذلك الشئ قال شيخنا الشهاب وهذه الجملة جواب قوله فاقضى ولك ان تقول
جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لابد فيه من ضمير يربطه به فان لم يقدر هنا لزم محذور صناعى
وان قدر بان قيل الاصل فامر قضائه فيه به أى بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلا لزم ان
قوله أمر مستدرك لا فائدة له لان مابعد قوله وهو عين قضاء العقل فى الفعل الضرورى مثلا يعا
قضى به فيه غايته انه تفصيل لما تقدم ويجاب بان الاضافة فى أمر قضائه بيانية سلمنا انها غير
بيانية فالمراد بالامر كون الضرورى مقطوعا باباحته وكون غيره ينقسم الخ وذلك ليس عين
القضاء المذكور اه (وأقول) جواب دعوى الاستدراك ان المراد بالامر التفصيل كما قال
شيخنا العلامة فى قوله فأمر قضائه مانصه أى فتفاصيل مقتضى قضائه به فيه فأمر واقع على
تفاصيل المقضى ويدلك على ذلك قول الشارح وهو ان الضرورى الخ اه وقول شيخنا الشهاب
فالمراد بالامر كون الضرورى الخ يرجع حاصله الى حمل الامر على معنى التفصيل لكن لا يخفى
مافيما استدل به على الاستدراك من ان مابعده وهو عين قضاء العقل وأى دلالة لذلك على
الاستدراك (قوله والاختيارى لخصوصه) قال شيخنا الشهاب الجار يتعلق بينقسم أو بالمقضى
مقدرا أى والاختيارى المقضى فيه لاجل خصوصه اه (قوله لانه ان اشتمل على مفسدة فعله
فحرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل الخ) فيه أمران الاول انه لا يخفى ان الضمير المضاف اليه فى
قوله فعله عائد للفعل لكن الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف اليه بمعنى الحاصل بالمصدر
فلا اشكال فى اضافة الفعل الى ضمير الفعل لاختلاف معنى المضاف والمضاف اليه لكن يبقى
الاشكال من جهة انه نسب هنا المفسدة والمصلحة الى الفعل المضاف مع ان متعلق الحكم
المشتمل عليها انما هو المضاف اليه لان متعلق الحكم انما هو الوجودى الذى هو الحاصل بالمصدر
والحاصل بالمصدر هو المضاف اليه اللهم الا أن يقال سهل اضافتهما للمضاف وان كان متعلقهما
الذى هو المكلف به انما هو المضاف اليه اتحادهما فى الخارج وكون الفرق بينهما اعتباريا على
انه يمكن حمل الفعل المضاف على الحاصل بالمصدر ومعنى فعل الفعل على هذا الفعل الذى نشأ
عن الفعل وحصل به فان الحاصل بالمصدر ناشئ وحاصل بالمعنى المصدرى لكنه غير مطابق لسياق
الكلام وماقبله * الثانى ان كل واحد من هذه الاقسام الخارجة من هذا التقسيم محتاج الى تقييد
لكنه يستفاد من مقابله لان وصف أحد المتقابلين بشئ فى مقام تمييزه قرينة ظاهرة فى اختصاصه
به وانتفائه عن المقابل الآخر والحاصل ان تلك الاقسام حذف منها قيود مع ارادتها بقرينة
استفادتها من المقابلة والمحذوف مع قرينة عليه بمنزلة المذكور فقوله أو على مصلحة فعله أى ولم
يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابلته لما قبله فلا يكون ضابط المندوب متناولا للواجب وقوله
أو تركه أى ولم يشتمل على مفسدة فعله بقرينة ماذكر فلا يكون ضابط المكروه متناولا للحرام وقوله
وان لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فمباح أى وان لم يشتمل باعتبار كل من فعله وتركه على مفسدة
ولا مصلحة بقرينة مقابلته لما تقدمه وبقرينة عدم تخصيص ما عن الاشتمال بخصوص الفعل

فامر قضائه فيه ظاهر وهو ان
الضرورى مقطوع باباحته
والاختيارى لخصوصه
ينقسم الى الاقسام الخمسة
الحرام وغيره لانه ان اشتمل
على مفسدة فعله فحرام
كالظلم أو تركه فواجب كالعدل
أو على مصلحة فعله فمندوب
كالاحسان أو تركه فمكروه
وان لم يشتمل على مفسدة ولا
مصلحة فمباح

أو الترك كالفعل فيما سبق فانه لما أضاف الاشتمال فيما سبق الى خصوص الفعل تارة والترك أخرى ثم أطلق هنا مع المقابلة لما سبق دل ذلك دلالة ظاهرة على اضافة الاشتمال هنا الى أعم من الفعل والترك فظهر بذلك سقوط ما أطال به شيخنا العلامة هنا وتبعه شيخنا الشهاب من ان شرط صحة التقسيم ان تتقابل فيه الاقسام والقسم المسمى بالمندوب صادق بالواجب لاختلاف طرفى المفسدة والمصلحة وكذا المسمى بالمكروه صادق على المسمى بالحرام كذلك فيكون المسمى بالواجب مندوبا أيضا و بالحرام مكروها أيضا باعتبارين ومن ان الضمير فى قوله وان لم يشتمل ان عاد على الفعل ذى الطرفين كما هو الظاهر المطابق للضمائر قبله تناول المكروه وان عاد على أحد الطرفين المتعاطفين باو وهما فعله وتركه لزم فى طرف فعله تناول المكروه أيضا وفى طرف تركه تناول المندوب ووجه سقوط هذا ان الضمير عائد على الفعل لا باعتبار خصوص فعله فقط ولا باعتبار خصوص تركه فقط بل بالاعتبار المتناول لكل منهما بالقرينة الظاهرة فى ذلك كما تبين فان الفعل الذى هو الحاصل بالمصدر اعتبر الشارح أولا تارة خصوص فعله وتارة خصوص تركه ثم أطلقه فى مقابلة ذلك اشارة الى ارادة المعنى الاعم من كل منهما فأحسن التأمل (قوله فان لم يقض العقل فى بعض منها) قال شيخنا الشهاب هو سلب جزئى لا كلى لان ليس بعض سور السالبة الجزئية وقال شيخنا العلامة المراد منها السالبة الجزئية لا ما يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لوقوع النكرة وهى قوله فى بعض فى سياق النفى اه (قوله لخصوصه) متعلق بيقض أى فان انتفى قضاؤه من جهة الخصوص فلا ينافى قضاءه من جهة العموم فلا تناقض بين الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية الخلاف المذكور المشتمل على القول بالقضاء ولا بينه وبين ما قبله من قوله وحكمت المعتزلة العقل فى الافعال قال شيخنا العلامة وان تبادر التناقض قال لان العقل قاض فى الجميع الا انه تارة يقضى للخصوص بحكم معين بان أدرك مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما وتارة لا يقضى لخصوصه بان لم يدرك ما ذكر بل لعمومه لعموم دليله اه (وأقول) هذا الكلام من الشيخ يقتضى حمل جملة قوله وحكمت المعتزلة العقل فى الافعال على الايجاب الكلى وقد ينظر فيه بما يؤخذ من قوله السابق أو باستعانة الشرع فيما خفى على العقل من ان العقل لا يحكم فى بعض الافعال والمناسب لذلك حمل تلك الجملة على الاهمال وحينئذ فلا يتوهم تناقض بينها وبين قوله فان لم يقض حتى يحتاج لجواب (قوله عما تقدم) أى وهو المصلحة والمفسدة فى الفعل أو الترك وانتفاؤهما عنهما (قوله فى قضائه فيه) أى فى ذلك البعض لعموم دليله أى دليل المقضى به اذ الدليل بالحقيقة انما هو للمقضى به الذى هو مدرك العقل وقضاؤه معناه ادراكه فالهاء فى دليله للقضاء بمعنى المقضى به أو للمقضى به المقدر اضافته للقضاء أى فى مقضى قضائه أى فى تعيين قضائه بمعنى المقضى به أو فى تعيين مقضى قضائه ويمكن عودها للبعض بنوع مسامحة (قوله لعموم دليله) متعلق بقضائه أى لدليل لا يرجع لخصوصه بل لما يعمه وغيره (قوله على أقوال) أقول قد يشكل جعل الاقوال فى القضاء بالثالث اذ لا قضاء فيه لما تقدم ان الخلاف فى تعيين المقضى به الا أن يكون فى الكلام مسامحة وتغليب أو أراد بالقضاء أعم مما هو على وجه التفصيل كما فى غير الثالث وعلى وجه الاجمال كما فى الثالث اذ فيه قضاء بأحد الامرين من غير تعيين (قوله ذكرها) أى تلك الاقوال بمعنى المقولات والمعتقدات ووجه ذكرها أن الهاء

(فان لم يقض) العقل فى بعض منها لخصوصه بان لم يدرك فيه شيأ مما تقدم كما كل الفاكهة فاختلف فى قضائه فيه لعموم دليله على أقوال ذكرها بقوله (فقالت البهشمية بالوقف عن الحظر والاباحة)

فى قوله ثالثها عائدة للاقوال ففيه تصريح بان فى المسئلة ثلاثة أقوال وصرح بتعيين الثالث
بقوله الوقف عن الحظر والاباحة وأشار الى تعيين الثانى والثالث بقوله الحظر والاباحة (قوله
أى لايدرى أنه محظور أو مباح الخ) قال شيخنا العلامة تفسير الوقف بذلك يقتضى أن اختلاف
الاقوال فى تعيين المقضى به لافى القضاء فانه متفق عليه وهو خلاف قوله أولا فاختلف فى
قضائه فيه اه (وأقول) لامخالفة لان القضاء فى قوله فاختلف فى قضائه بمعنى المقضى به أو على
حذف المضاف أى فى مقتضى قضائه أى فيما اقتضى به كما تقدم بيان ذلك بل هذا الذى تقدم نقله
منه أيضا أعنى عن شيخنا المذكور (قوله مع انه لايخلو عن واحد منهما) أقول فيه بحث
لان الظاهر المفهوم من الاستدلال أن المراد بالاباحة استواء الفعل والترك ويدل عليه قول
المصنف فى شرح المنهاج من جملة كلام ذكره فى هذه المسئلة قال امام الحرمين فانهم لم يعنوا
بالاباحة ورود خبر عنها وانما أرادوا استواء الامرين فى الفعل والترك اه وحينئذ فدعوى
عدم الخلو عنهما ممنوعة لجواز كونه واجبا أو مندوبا مثلا لكن خفيت المفسدة أو المصلحة
على العقل فلم يدرك فيه شيأ وعلى هذا فقوله أولا فباح ممنوع أيضا لجواز أن يكون واجبا
أو مندوبا مثلا ومن هنا ينظر فى اقتصار شيخنا العلامة على توجيه هذا الكلام بقوله اشارة أى
قوله مع انه لايخلو عن واحد منهما اشارة الى أن القضية مانعة الجمع والخلو معا الان ظاهر قوله انه
محظور او مباح يصدق بانتفائهما معا فأفاد أن أحدهما ثابت فى نفس الامر اه (قوله وهما
القولان المطويان) أى المحظور والمباح القولان أى لازم المحظور ولازم المباح اللذين هما
الحظر والاباحة ففى كلامه تسمح كذا قرره شيخنا العلامة (وأقول) لايتعين أن يكون القولان
الحظر والاباحة بل يجوز أن يرجع ضميرهما للنسبة فى قوله فمحظور أى فهو محظور وقوله فباح أى
فهو مباح والنسبة يصح أن تكون قولا لان القول هنا بمعنى المقول أى المعتقد (قوله ان الفعل
تصرف الخ) هذه صغرى قياس حذف كبراه ونتيجته أى وكل تصرف فى ملك الله بغير اذنه
ممنوع فهذا التصرف ممنوع (قوله تصرف فى ملك الله بغير اذنه) أى فيحرم كما فى الشاهد قال
فى المواقف وشرحه الجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وأيضا حرمة التصرف فى ملك
الشاهد مستفادة من الشرع (قوله بغير اذنه) أى لعدم المصلحة الدالة على الاذن (قوله فلو
لم يبح له كان خلقهما عبثا الخ) أى واللازم منتف لانه تعالى لم يخلق شيأ الا لحكمة فينتفى الملزوم
وهو عدم الاباحة قال العضد الجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بانه ربما
خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث اه وعبارة المواقف
وشرحه الجواب ربما خلقه أى العبد ليصبر عنه أى عن المنتفع به ويمنع هواه وشهوته فيثاب
على ذلك وهذه منفعة جليلة أو خلقه لغرض آخر لانعلمه (قوله أى خاليا عن الحكمة) تفسير
للعبث هنا لان له معانى أخر والله أعلم (قوله ووجه الوقف) لم يقل ودليل الوقف كما قال فى
الاولين اذ لاحكم فيه بخلاف الاولين فيهما حكم ولا يكون الا عن دليل (قوله فى الافعال قبل
الشرع) قال شيخنا العلامة تنازعه الحظر والاباحة وعموم الافعال مخالف لمذهب المعتزلة أيضا
لانهم انما قالوا ذلك فى البعض الذى لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة اه ويجاب بان أل
للجنس أو العهد فلا مخالفة (قوله انما هو لغفلتهم) فيه بحث لان ذلك لايمنع ان ذلك المقول قول

أى لايدرى انه محظور
أو مباح مع انه لايخلو عن
واحد منهما لانه اما ممنوع
منه فمحظور أولا فباح وهما
القولان المطويان دليل
الحظر أن الفعل تصرف فى
ملك الله بغير اذنه اذ العالم
أعيانه ومنافعه ملك له تعالى
ودليل الاباحة ان الله تعالى
خلق العبد وما ينتفع به فلو
لم يبح له لكان خلقهما عبثا
أى خاليا عن الحكمة
ووجه الوقف عنهما تعارض
دليليهما وأشار بقوله لهم
أى للمعتزلة الى ما نقله عن
القاضى أبى بكر الباقلانى
من أن قول بعض فقهائنا
أى كابن أبى هريرة بالحظر
وبعضهم بالاباحة فى الافعال
قبل الشرع انما هو لغفلتهم

ذلك البعض لانه صدر عنه تحقيقه والقول ينسب لقائله وان اعتقد غيره غلطه فيه فكيف يشار الى نفيه عن ذلك البعض بقوله اهـ الا أن يجاب بأنه لم يرد النفي حقيقة بل حكما لانه في حكم المنفي عن ذلك البعض لان صدوره عنه في حكم غير الصادر عنه لعدم جريانه على قواعده والله أعلم (قوله عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة) فيه بحث لان الكلام فيما لم يدرك العقل فيه خصوصه بأن لم يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة بل ادعى فيه لدليل عام فكيف يتفرع ذلك عن أصول المعتزلة أى الحسن والقبح العقليين مع انهما تابعان للمصلحة والمفسدة والغرض انتفاؤهما الا أن يقال المراد بأصولهم هنا مجرد اثبات الحكم قبل ورود الشرع فليتامل (قوله والصواب امتناع تكليف الغافل) فيه أمور الاول أن البيضاوى قال لا يجوز تكليف الغافل عند من أحال تكليف المحال قال الاسنوى وفيه نظر من وجهين أحدهما أن مفهومه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو أيضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل اذا ماجوازذلك فللاشعرى هنا قولان نقلهما ابن التلمسانى وغيره قال والفرق ان هناك فائدة فى التكليف وهو ابتلاء الشخص واختباره * الثانى فرق ابن التلمسانى وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا الاول هو أن يكون الخلل راجعا الى المأمور به والثانى أن يكون راجعا الى المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول من أحال التكليف بالمحال بزيادة الباء فى المحال اهـ وقضية سياقه أن قوله تكليف المحال من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة ويؤخذ من ذلك جواب اشكال على المصنف حيث منع تكليف الغافل وجوز التكليف بالمحال مطلقا كما سيأتى فيقال تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل التكليف المحال وقد قيل بمنعه وان قيل بجواز ذلك اذ لا يلزم من جواز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل نعم يبقى الاشكال عليه بالملجأ فانه لا يظهر الا أن تكليفه من قبيل التكليف بالمحال الا أن يمنع ذلك كما هو مقتضى قول الاسنوى انه لا خلاف فيه كما قاله ابن التلمسانى اهـ وفيه نظر فأى فرق بين تكليف الملجأ وتكليف الزمن بالمشى والانسان بالطيران الذى سيأتى عده من التكليف بالمحال الذى جوزه المصنف بل كيف لا يجوز تكليف الملجأ ويجوز التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين السواد والبياض اللهم الا أن يفرق بمجرد أن الملجأ ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فليتأمل * الثانى سيأتى أن التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه ولا يخفى أن مقتضى استدلالهم انه كما يمتنع تكليف الغافل يمتنع الطلب منه مطلقا وان لم يكن تكليفا بل يحتمل أنه المراد هنا بالتكليف بل ينبغى امتناع تعلق الاباحة به أيضا وان لم يشملها هذا الاستدلال ويؤيده ما تقدم انه لا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل * الثالث أورد على امتناع تكليف الغافل ان العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون واردا بعدها ولها الامتناع تحصيل الحاصل فيكون واردا قبلها فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بمعرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف وأجيب بان المعرفة الاجمالية حاصلة وهى كافية فى انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو المعرفة التفصيلية وبأن شرط التكليف اعاده فهم المكلف له بان يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق

عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بانهم ما اتبعوا مقاصدهم وان قول بعض أئمتنا أى كالاشعرى فيها بالوقف مراده به نفى الحكم فيها أى كما تقدم (والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ)

بتكليفه والالزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وان لم يصدق به وبان التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل وضعف هذا بامتناع الاستثناء فى العقليات وفى حواشى السعد فى موضع آخر بعد كلام قرره غاية ما فى هذا أن يقال انه تكليف بالوجوب للغافل عنه وانه باطل اجماعا فيجاب بانه ليس ذلك من تكليف الغافل المستحيل فى شئ فان المكلف فى هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرط التحقق والالزم الدور وأما الغافل الذى لايجوز تكليفه فهو من لايفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكنه لم يقل له انه مكلف كالذى لم تصل اليه دعوة نبى والحاصل أن الغافل عن التصور لايجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب الحق عما قيل فى ايجاب معرفة الله تعالى من أنه اما تكليف الغافل أو أمر بتحصيل الحاصل لاما قيل من أن ذلك مستثنى من قاعدة تكليف الغافل اذ لاجواز للاستثناء فى الدلائل القطعية اه نعم رأيت عنه أعنى عن السعد أن محل امتناع الاستثناء فى الدلائل القطعية اذا لم يكن الاستثناء عقليا والاجاز فليتأمل (قوله اما الاول) أى اما امتناع تكليف الاول أو اما أن الصواب امتناع تكليف الاول (قوله وهو من لايدرى) قال شيخنا العلامة يصدق بالمجنون ونفى تكليفه اتفاق ويمكن عدم صدقه عليه بجعل من كناية عن المكلف أى البالغ العاقل بقرينة تعريف الحكم السابق اه (قلت) وتعبير الاسنوى بقوله مانصه تكليف الغافل كالساهى والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لايجوزه من منع التكليف بالمحال اه يقتضى ثبوت الخلاف فى المجنون أيضا (قوله فلان مقتضى التكليف) قال شيخنا العلامة أى الامر الذى يطلب بالتكليف وليس المراد بالمقتضى اللازم كما نقول هذا يقتضى كذا أى يستلزمه اذ التكليف لايستلزم الاتيان بالمكلف به اه (قوله امتثالا) قال شيخنا العلامة فيه اشكالات * أحدها انهم فسروه بالاتيان بالمامور به على وجهه أى كما امر به فمفهومه هو ما قبله أى الاتيان بالشئ المكلف به فلا فائدة فى ذكره سواء جعل حالا أو مفعولا له فالصواب أن يقول مع قصد الامتثال * ثانيها أن كون الامتثال أى قصده مقتضى التكليف مخالف لما مر وما سيأتى فى تقسيم الحكم وتعريف الامر والنهى من أن المقتضى هو الفعل لابقيد فان كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم فتركه من تعريفه مخل له لعدم اطراده والا لم يكن التكليف مقتضيا له * ثالثها أن المصنف والشارح صححا عدم اعتبار قصد الامتثال فى الخروج عن عهدة النهى وان اعتبر فى حصول الثواب على ما يأتى فى لاتفعل وهنا اعتبراه فى الاتيان بالشئ المكلف به أمرا كان الشئ أو غيره اه (وأقول) اما الاشكال الاول فجوابه اما أولا فلا نسلم انهم جميعهم فسروه بما ذكره بل غاية الامر أن بعضهم فسره بذلك فى مقام يناسبه وقد فسروه بغير ذلك مما لاغبار عليه ههنا فقد قال الاسنوى فيما نحن فيه مانصه لان الامتثال هو أن يقصد ايقاع الفعل المامور به على سبيل الطاعة اه على أن الشيخ فى تقرير اشكاله الثانى فسر الامتثال بقصده وهو معنى تصويبه فاى اشكال بعد ذلك فى ذكر الامتثال واما ثانيا فلو أعرب مفعولا لاجله أفاد معنى القصد قطعا اذ لامعنى للاتيان بالشئ لاجل الامتثال الا الاتيان به بقصد الامتثال كما هو ظاهر فيكون معنى ماصوبه فلا يصح نفيه الفائدة اذا جعل مفعولا لاجله ولا تصويبه بالنسبة اليه واما ثالثا فلا نسلم بناء على ماذكره من التفسير

اما الاول وهو من لايدرى كالنائم والساهى فلان مقتضى التكليف بالشئ الاتيان به امتثالا وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به

أوله مفهومه هو ما قيل لقطع بأن نسبة مفهوم الاتيان بالشيء كما أمر به بالنسبة إلى مفهوم
الاتيان بالشيء نسبة المقيد الى المطلق لان الاتيان بالشيء قد يكون كما أمر به وقد يكون على غير
ما أمر به ولو ذا قيد بقولهم كما أمر به ولا اشتباه في أن مفهوم المطلق ومفهوم المقيد متغايران
والا فلا معنى للتقييد ولهذا اختلف الائمة في أن المطلق يحمل على المقيد أو لا بل يبقى على
اطلاقه في ذكر القيد بعد المطلق فائدة وأي فائدة وهي تقييد ذلك المطلق فسقط ما زعمه من
التصويب وأما الاشكال الثاني فجوابه ان الاتيان ما زعمه من المخالفة المذكورة لان ما دل عليه
ما ذكر في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفي الامر والنهي من أن المقتضى هو الفعل لا ينافي أنه
الفعل على وجه مخصوص واما اطلاقه ولان اطلاقه كاف في المقصود الذي هو تفسير الحكم
وأقسامه والامر والنهي لحصول ذلك التفسير مع اطلاقه كما لا يخفى (فان قلت) المتبادر من كلام
الفقهاء ان من أتى بالواجب مثلا غافلا عن ملاحظة الامتثال غير متصور له خرج عن العهدة
وهذا ينافي اعتبار الامتثال في مقتضى التكليف (قلت) يحتمل تخالف طريق الاصوليين
والفقهاء في ذلك ويحتمل التوفيق بان المراد قصد الامتثال ولو بالقوة بان يكون بحيث لولا حظ
علة اتيانه بالفعل لاحظ انه قصد الامتثال وهذا يتوقف على العلم بالتكليف به فالدليل صحيح
على هذا الاعتبار ايضا وأما قوله هو الفعل لا بقيد فان أراد به انهم صرحوا بقوله بلا قيد فهو
ممنوع قطعا وهذه عبارات المصنف كغيره في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفي الامر والنهي
مشاهدة لك لا مستورة عنك ليس فيها تصريح بذلك ولا أدنى اشارة اليه وان أراد انه مرادهم وان
لم يصرحوا به فهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة اليه وكيف يسوغ الجزم بنسبة ذلك اليهم
وهم لم يتعرضوا له البتة على انه يحتمل انهم يحملونه في اعتبار قصد الامتثال وان الدليل
المذكور مبني على اعتباره أو على عدم اعتباره يكون الدليل شيئا آخر وحينئذ فلا اشكال على
من تركه لعدم اعتباره عنده وفاقا لما هو كالصريح من كلام الفقهاء وأما قوله فان كان اقتضاء
القصد من مفهوم الحكم الخ فنقول نختار أولا انه من مفهوم الحكم قوله فتركه في تعريفه
مخل به الخ قلنا هذا ممنوع قطعا بل لا اخلال ولا عدم اطراد بل كلما وجد الحد المذكور للحكم
مع اطلاق الفعل فيه وهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وجد الحكم
فالاطراد ثابت قطعا من غير احتياج فيه الى تقييد الفعل بقصد الامتثال ولا يلزم من اعتباره
في مفهومه وجوب ذكره في حده اذا كان المقصود تمييزه على وجه الجمع والمنع وتيسر ذلك بدونه
وكأنه ظن انه اذا كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم يوجد حد الحكم المذكور بدون
الحكم في بعض الصور وهو انا طلب المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف لكن لا بقيد
ذلك القصد وليس كذلك لان هذه الصورة غير موجودة على ذلك التقدير ونختار ثانيا انه ليس
من مفهومه قوله لم يكن التكليف مقتضيا له قلنا ممنوع بل لا مانع من أن يقتضي التكليف شيئا
ولا يكون من مفهوم الحكم خصوصا واطلاق الحكم على هذا المعنى أمر اصطلاحي
والاصطلاح لا حجر فيه بل الواقع كذلك فسيأتي أن النهي يقتضي الدوام قطعا وان الامر
يقتضي التكرار والفور على خلاف في ذلك مع ان أحدا لم يعتبر شيئا من ذلك في مفهوم الحكم
فقد اقتضى التكليف ما ليس من مفهوم الحكم وأما الاشكال الثالث فالمفهوم من قوة

عبارته فى تقريره ان حاصله التناقض كلام المصنف والشارح حيث اعتبراهنا قصد الامتثال مطلقا وجعلا فيما يأتى عدم اعتباره فى الخروج عن عهدة النهى وأنت خبير بانه اذا كان ذلك حاصل هذا الاشكال أمكن دفعه امابانه ما لم يصرحا هنا بانه لافرق بين الامر والنهى بل غاية الامر انهما أطلقا ومن المعلوم انه لا تناقض بين الاطلاق والتقييد بل يقيد الاطلاق بمقتضى ذلك التقييد فيقيد ما هنا بالامر لكن هذا قد يخالفه بالنسبة للشارح قوله وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال لدلالته على التعميم ويشكل عليه عدم اثبات الدليل حينئذ للمدعى بتمامه واما بان المراد بقصد الامتثال ما يشمل قصد الامتثال بالمعنى الذى تقدم فى جواب السؤال السابق فتندفع المخالفة المذكورة حينئذ اذ المراد حينئذ بقصد الامتثال المذكور هنا أعم مما بالفعل وما بالقوة والمراد به فيما يأتى هو ما بالفعل والاشكال المذكور اذ قصد الامتثال بالقوة بالمعنى المذكور يتوقف على العلم بالتكليف واما بان ماذكراه فى أحد الموضعين بناء على اختيار غيرهما وماذكراه فى الآخر على اختيارهما وكثيرا ما يجيبون عن التناقض بمثل ذلك كما هو معلوم لمن له ممارسة لكلامهم فماذكراه هنا مبنى على قول غيرهما فلا تناقض بين المحلين اذ شرط التناقض وحدة القائل كما تقرر فى محله على أن نسبة اعتبار قصد الامتثال هنا للمصنف ممنوعة فان المتن لم يزد على ذكر الحكم وهو امتناع تكليف الغافل والاستدلال عليه بما ذكره الشارح غير متعين لجواز أن يستدل هو عليه بغيره مما لا يستلزم اعتبار قصد الامتثال ثم التفرقة بين الامر والنهى بان يعتبر قصد الامتثال فى الاول دون الثانى وقعت فى كلام غير واحد منهم الامام فى المحصول على ما يفهم من قوله المسئلة الثالثة فى ان المأمور يجب أن يقصد ايقاع المأمور به على سبيل الطاعة المعتمد فيه قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويستثنى عنه شيآن أحدهما الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه مع ان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه به (الثانى) ارادة الطاعة فانها لو افتقرت الى ارادة أخرى لزم التسلسل اه وأقره شراحه ومثله فى النهاية للصفى الهندى وغيرها ومنهم الاصفهانى فى شرحه فانه بعد ان بين ان الاحكام خمسة وانه يلزم أن يكون متعلق الاحكام من الافعال الاختيارية خمسة أيضا قال ثم الواجب ينقسم الى قسمين الاول الواجب طاعة لله وعبادة له الثانى ما لم يشرع عبادة ولكن المقصود من شرعيته تحصيل مصالح العباد او دفع مفاسد عنهم وذلك كرد المغصوب والودائع فالقسم الاول من الواجبات يفتقر الى النية والاصل فيه الحديث المذكور المشهور والنية قسمان احدهما هو القصد الى الفعل بخصوصه وهى التمييز الثانى قصد ايقاع الفعل طاعة لله وامتثالا لامره والقسمان مشترطان فى العبادة واما القسم الثانى وهو الواجب الذى لم يشرع عبادة كرد المغصوب وامثاله فلا يشترط النية فى تادى المصلحة المقصودة منها فان المصلحة المقصودة منها وصول الحق الى مستحقه وذلك يحصل بمجرد دخوله فى الوجود سواء كان عاريا من النية أو مقترنا بها وأما المندوبات فتفتقر الى قصد ايقاعه طاعة ليثاب عليها فلا بدلها من النيات وأما المباحات فلا تفتقر الى النيات نعم ان أراد أن يثاب عليها فلا بد لها من النيات وأما المحرمات فلا تفتقر الى النية فى الخروج عن العهدة بمجرد الترك وان قصد اقتران الثواب بالترك فلا بد من قصد الامتثال

الغافل لايعلم ذلك فيمتنع تكليفه وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء مافاته

وبعد ذكرنا يعلم حكم المكروهات واعلم انه يستثنى عن الواجب شيآن أحدهما النظر المعرف لوجوب النظر فانه لايمكنه القصد الى ايقاع الواجب طاعة الا اذا عرف وجوبه وهو بعد لم يعرف وجوبه فيستحيل اشتراط النية فيه والحالة هذه وثانيهما ارادة ايقاعه طاعة أو قصد ايقاعه وهو المراد بالنية هنا فانه لو شرطت النية المفسرة بقصد ايقاعه طاعة فى قصد ايقاعه طاعة يلزم التسلسل أى اشتراطيات لانهاية لها دفعة واحدة وهو محال اه المقصود نقله من كلامه ثم يشكل كلام المصنف والشارح من وجه آخر وهو انه حيث اعتبر قصد الامتثال فى الامر دون النهى لم يمكن الدليل الذى ذكره الشارح مثبتا لامتناع تكليف الغافل على الاطلاق كما تقدمت الاشارة الى ذلك اللهم الا أن يكون المقصود الاستدلال على بعض المدعى أو يكون الامتناع مخصوصا عندهما بالاوامر دون النواهى لكن قد يشكل على هذا بالنسبة للشارح قوله وان وجب عليه بعد يقظته الخ لدلالته على العموم واعلم أن اعتبار قصد الامتثال مطلقا أو فى الاوامر لايوافق كلام فقهائنا معاشر الشافعية فانه كما تقدمت الاشارة اليه كالصريح فى عدم وجوبه اللهم الا أن يكون الوجوب قولا للاصوليين أو بعضهم دون الفقهاء أو يراد قصد الامتثال ولو حكما كما تقدمت الاشارة الى ذلك أو يراد قصد الامتثال أو ما يتضمنه كاعتقاد وجوب الواجبات وندب المندوبات ومنع المحرمات ولو على الاجمال فليتأمل (قوله والغافل لايعلم ذلك) أى ذلك التكليف (قوله فيمتنع تكليفه) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان توقف المكلف به وهو الاتيان به امتثالا على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لايستلزم توقف نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لان ما هو شرط فى المكلف به لايجب أن يكون شرطا فى التكليف فتأمله اه (وأقول) قوله لايستلزم الخ أى لجواز أن يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف فيأتى بالمكلف به امتثالا ويمكن أن يجاب بان معنى ان مقتضى التكليف الاتيان بالشئ أو امتثالا أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم نقله عن الشيخ والاتيان بالشئ امتثالا غير ممكن من الغافل فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال وكذا على جوازه عند بعضهم لعدم الفائدة ولهذا أشار العضد الى أن تكليف الغافل من قبيل تكليف المحال والى أن بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه حيث قال وقد قال به أى بان الفهم شرط لصحة التكليف كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوز تكليف المحال أيضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم هنا اه وأما الاتيان به امتثالا بعد الاعلام به فانما ترتب على الاعلام لا على التكليف حال الغفلة بل التكليف اذ ذاك لم يخرج عن انه تكليف بغير مقدور وتكليف لافائدة فيه والتكليف حقيقة انما تحقق بالاعلام وبذلك يظهر صحة الاستلزام الذى منعه واندفاع الاستدلال بقوله لان ما هو شرط الخ لانا لم نأخذ اشتراط ذلك فى التكليف من مجرد كونه شرطا فى المكلف به بل من اعتبار القدرة على المكلف به أو الفائدة فى التكليف به واعلم أن هذا أعنى قوله فيمتنع تكليفه كما قال شيخنا العلامة مستغنى عنه بما تقدم لكن ذكره توطئة لقوله وان وجب الخ (قوله بعد يقظته) أى بعد زوال غفلته (قوله ضمان ما أتلفه) أى اداء بدل ما أتلفه لمستحقه (قوله من المال) أخرج غير المال كالخمرة المحترمة وجلد الميتة لانه لاضمان فيه وان امتنع اتلافه (قوله وقضاء مافاته) أى على

التفصيل المبين فى الفروع (قوله من الصلاة) أى مثلا (قوله لوجود سببهما) قد يتوهم منه ان
وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع انه ليس كذلك وقد يجاب بان هنا شيئين
أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل مع الغفلة من قبيل خطاب الوضع وهو المشار اليه
بقوله لوجود سببهما والثانى وجوب الفعل قضاء وهذا حاصل بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب
التكليف وهو المشار اليه بقوله وان وجب عليه بعد يقظته وكذا يقال فى الاتلاف فاشتغال
ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة من قبيل خطاب الوضع ووجوب اداء البدل انما يكون بعد
زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف (قوله وأما الثانى) هذا الايحتاج الى تقدير كما يظهر من
سياقه بخلاف قوله السابق اما الاول لا بد أن يكون تقديره اما امتناع تكليف الاول مثلا كما
بيناه وهو ظاهر من سياقه ايضا فليتامل (قوله وهو من يدرى الخ) انما قيده بمن يدرى لتتم المقابلة
بينه وبين الغافل والا فلا حاجة فى تفسير مفهومه الى هذا القيد اذ مفهوم الملجا من لا مندوحة
له وان كان لا يدرى فبينه وبين الغافل بحسب المفهوم عموم وخصوص من وجه فيتصادقان
فيمن لا مندوحة له وهو غافل هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة فليتامل (قوله ولا مندوحة له عما
أُلجئ اليه) فان قلت ذكر أُلجئ اليه فى تعريف الملجا فيه دور (قلت) ممنوع لان أُلجئ اليه فعل
يتوقف فهمه على فهم المصدر لا على فهم الوصف أولان الملجا بالمعنى الاصطلاحى اى الشخص
المعروف بهذا الاسم وأُلجئ اليه بالمعنى اللغوى اولان هذا التعريف لفظى فاندفع اعتراض
شيخنا الشهاب بلزوم الدور وقد ينظر فى الاول بان الالجاء معتبر فى مفهوم الوصف فيجر الى الدور
(قوله على شخص يقتله) يتبادر منه ان جملة يقتله صفة شخص وفيه انها صفة جرت على غير من
هى له فكان يجب اتفاقا ابراز الضمير لخوف اللبس الا ان يخرج على مذهب الكوفيين بناء على
ان ملاحظة المعنى تدفع اللبس لان المتبادر ان القتل بالوقوع وان الواقع هو القاتل دون
العكس قال شيخنا العلامة ويصح ان يكون حالا منتظرة من الضمير فى الملقى جارية على من هى له
اه (قوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) فيه امور الاول قال شيخنا العلامة مقتضاه ان
تكليف الغافل والملجا ليس منه وفيه نظر لان الطاقة هى القدرة فما لا يطاق هو ما لا تتعلق به
القدرة الحادثة سواء امتنع لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لم يمتنع كحمل الجبل والطيران
الى السماء ام امتنع لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين والمحال سياتى جواز التكليف به مطلقا
وان الفائدة من الاختبار المذكور جارية فيه فما رد به الشارح من انتفائها فى تكليف الملجا
مردود نعم صرحوا به فى تكليف الغافل وما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملجا
مناف لما ياتى من جواز التكليف بالمحال مطلقا فتامله الخ اه (واقول) ما ادعاه من ان مقتضاه
ما ذكر ممنوع اذ لا يلزم من بناء شئ على شئ ان لا يكون منه لجواز ان يبنى فرد الشئ عليه ويؤخذ
حكمه من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق أى الذى هذا من افراده اى لاجل
جواز التكليف بما لا يطاق الذى هذا من افراده واشار بذلك الى ان القول الاول استثناه من
جواز التكليف بما لا يطاق لانتفاء المعنى المجوز له عنه ولهذا اشار العضد الى ان تكليف الغافل
من قبيل تكليف المحال والى ان بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه كما تقدم قريبا
نقل ذلك عنه واما قوله فما رد به الشارح الخ ففيه ما لا يخفى وحق الكلام ان يقول فما قاله

من الصلاة فى زمن غفلته
لوجود سببهما وأما الثانى
وهو من يدرى ولا مندوحة
له عما أُلجئ اليه كالملقى من
شاهق على شخص يقتله
لا مندوحة له عن الوقوع
عليه القاتل له فامتناع
تكليفه بالملجا اليه أو بنقيضه
لعدم قدرته على ذلك لان
الملجا اليه واجب الوقوع
ونقيضه ممتنع الوقوع
ولا قدرة على واحد من
الواجب والممتنع وقيل
بجواز تكليف الغافل
والملجا بناء على جواز
التكليف بما لا يطاق لحمل
الواحد الصخرة العظيمة ورد
بان الفائدة فى التكليف
بما لا يطاق من الاختبار
هل يأخذ فى المقدمات

الشارح من الرد بانتفائها الخ لان الشارح ناقل لذلك الرد عن غيره كما هو صريح عبارته فلا ينبغي نسبته اليه ثم الاعتراض عليه واما قوله وما مشى عليه المصنف الخ ففيه ان المصنف لم ينفرد بما مشى عليه هنا من امتناع تكليف الملجأ وفيما يأتي من جواز التكليف بالمحال بل سبقه الى ذلك غيره كالامام الرازي وأتباعه كالبيضاوي وشراحه وهذا التصريح منهم باخراج تكليف الملجأ عن تكليف ما لا يطاق وتكليف المحال وفي الفرق بينه وبين غيره من افرادهما ولا مانع من اخراج بعض افراد الشيء عن حكمه لمعنى يقتضي ذلك ومثله كثير لكن يحتاج لتقرير فرق واضح بينهما وفي عبارة الزركشي في بيان الملجأ أخذا من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قال وذلك كالملقى من شاهق فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو فاعل له وانما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش اهـ وقد يؤخذ منه الجواب عن قول الشيخ السابق فرد به الشارح من انتفائها في تكليف الملجأ دون لا اه لامعنى لاختيار من لا فعل له وانما هو آلة محضة فليتأمل في الفرق بينه وبين من كلف بالجمع بين البياض والسواد صعب جدا والفرق بان اختيار ذلك باق بحاله وان لم يؤثر فيما كلف به بخلاف هذا فان اختياره بالنسبة لما كلف به ساقط رأسا خفي جدا * والثاني ان شيخنا العلامة قال في قوله بناء على جواز أي قياسا لكن الظاهر أن يقال بناء على التكليف بما لا يطاق باسقاط الجواز لان الجواز حكم الاصل والمقيس عليه في الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كما في قياس الخمر على النبيذ اهـ (وأقول) لا يتعين أن يكون المناء بمعنى القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز أن يكون المقصود به التعليل بان هذا من افراده الذي ثبت له حكمه * والثالث ان كلام الامام وأتباعه صريح في ان الملجأ قسم من المكره وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز عطف العام وذكره بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لنكتة وهي هنا مخالفة الملجأ لغيره بضعف الخلاف فيه جدا حتى عد المخالف محجوجا كما أشار الى ذلك بتعبيره بالصواب وبهذا يظهر سقوط ما سلكه الكوراني وغفلته الفاحشة في قوله بعد ان بين ان الالجاء قسم من الاكراه وقد علم من هذا التقرير ان افراد الالجاء عن الاكراه ثم عطفه عليه غير سديد اهـ وكأنه لم يطلع على مزيد اشتهار هذه المسئلة في جميع الشهود ولا تصفح شيئا من الكلام الفصيح كالكتاب العزيز والسنة الشريفة حتى يعلم امتلاءهما بهذا النوع من العطف والله الموفق (قوله منتفية في تكليف العاقل والملجأ) انتفاؤها في تكليف الثاني محل نظر قوي كما علم مما قررناه آنفا (قوله وكذا) أي الغافل والملجأ وافراد اسم الاشارة بتأويل المذكور أو ما ذكر (قوله وهو من لامندوحة له عما أكره عليه الخ) قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشيء بنفسه اهـ (وأقول) الوجه في الاعتراض أن يقال فيه دور ويجاب بما تقدم في الملجأ (قوله يمتنع تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه على الصحيح لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (أقول) فيه أمور * الاول أن تقدير يمتنع بيان لوجه الشبه وفيه احتراز عما قد يتوهم من انه كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح * والثاني أن المراد انه يمتنع تكليفه بكل من الامرين ولا ينافيه التعبير باو لانها اذا وقعت بعد النفي ولو معنى كما في الامتناع هنا كان النفي لكل من المتعاطفات كما قرره الرضي وغيره * والثالث قال الكمال فيه

منتفية في تكليف العاقل والملجأ والى حكاية هذا ورده أشار المصنف بتعبيره بالصواب (وكذا المكره) وهو من لا مندوحة له عما أكره عليه الا بالصبر على ما أكره به يمتنع تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه (على الصحيح) لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه

امران * الاول أن دعوى الخلاف فى تكليف المكره بنقيض ما أكره عليه ممنوعة فقد حكى امام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما أكره عليه كالتكليف بترك قتل المكافئ عدوانا * الثانى أن قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه وقوله فى المكره على القتل انه يمتنع تكليفه حالة القتل الصادر للاكراه بتركه يقتضى كل منهما ان موضع النزاع تعلق التكليف بفعل المكره حال المباشرة مع أن الخلاف فى المسئلة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المكره وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكره الى آخره كلامه الطويل (واقول) أما الاول فجوابه ما فى حاشية شيخ الاسلام حيث قال قوله أو بنقيضه على الصحيح لا يعارضه حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكره بنقيض القتل فى صورته لانه محمول على التكليف به من حيث الايثار لا من حيث الاكراه وهو بمعنى ما أجاب به المصنف بعد بقوله واثم القاتل لايثاره نفسه وذكر نحوه السيد السمهودى فانه حكى كلام الكمال بفصل وعقبه بقوله والجواب ان الشارح جرى فى ذلك على طريقة المصنف فى كونه لا يكلف بالضد وجعل كلام من أطلق تكليف القاتل على كونه يأثم من جهة أخرى لا اكراه فيها كما سيأتى تحقيقه وأما الامر الثانى فجوابه أما قوله فيه يقتضى كل منهما الخ فهو انه لا وجه لقصر النظر عليهما والحكم بان كلا منهما يقتضى ما ذكر وقطع النظر عما ذكره فى توجيه القول الثانى بقوله لقدرته على امتثال ذلك الخ الدال على ان القول الثانى فرض ما قاله قبل المباشرة والصواب النظر الى مجموع الامرين أعنى ما اقتصر هو عليه وما ذكره الشارح فى توجيه القول الثانى ولا شك ان النظر الى المجموع يوجب كون الخلاف لفظيا كما ذكره الشارح لا معنويا كما زعمه هو وأما تخصيص المكره فلتصوير مرادهم فى هذا الفرد المخصوص لا جل وقوع الخلاف بالفعل معهم فيه لا لتخصيصه بذلك وقد جرت عادتهم بانهم يفرضون النزاع فى بعض الجزئيات وان كان عاما كما سيأتى فى قول المصنف وهى مفروضة فى تكليف الكافر بالفروع وأما قوله فى آخر كلامه عن امام الحرمين مع انه قائل بتكليف المكره فيجوز أن يكون قوله بتكليف المكره من حيث الايثار كما تقدم عن شيخ الاسلام والسيد فلا يقتضى أن محل النزاع ما زعمه مخالفا للشارح وعند هذا يظهر اندفاع قوله وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف فليتامل والرابع انه قد ينظر فى قوله فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به الخ بان مجرده لا يدل على عدم القدرة لانه يمكنه ان يقصد بالفعل داعى الشرع كما سيأتى فى المقابل والجواب ان مبنى هذا القول على ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة فلا يتأتى ما ذكر فتأمله (قوله لا يحصل الامتثال به) قال شيخنا العلامة فى قوله به متعلق بيحصل والضمير فى به يرجع الى الفعل فالامتثال هو المجوز عنه وان وجد الفعل بدونه وأما النقيض فهو مجوز عنه بنفسه لوجود الفعل اذ لا يمكن الاتيان بالنقيض مع الفعل والا يلزم الجمع بين النقيضين اه وقوله فالامتثال هو المجوز عنه قيل فيه بحث اه وكان وجه البحث انه يصح ان يقال ان الفعل للامتثال مجوز عنه وفيه بحث فليتامل (قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) قال شيخنا الشهاب ذكر هذا الظرف أى قوله معه للاشارة الى ان امتناع التكليف انما هو حالة القتل وقد صرح بذلك بقوله

لا يحصل الامتثال به ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (ولو) كان مكرها (على القتل)

فانه يمتنع تكليفه حالة القتل وقال شيخنا العلامة والاولى ان يقول ولا يمكن الاتيان معه بالمكلف به ولا بنقيضه اهـ (وأقول) وجه عدم امكان الاتيان معه بالمكلف به عدم امكان وجود الفعل مرتين من شخص واحد فلا يمكن وجود الفعل مرتين معا واحدة لاجل الاكراه وواحدة لداعي الشرع ووجه الاولوية التصريح بالمطلوب وافهم التعبير بالاولوية صحة ما سلكه الشارح وهو ظاهر لظهور ان الاتيان بالفعل للاكراه لا يمكن معه الاتيان به لداعي الشرع فما تركه الشارح من لازم ما ذكره فكأنه ترك التصريح به اختصارا وصرح بقوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه مع لزومه لما ذكره أيضا ليتضح المطلوب بتمامه من انتفاء القدرة على كل واحد من الامرين (قوله لمكافئه) قال شيخ الاسلام أو لغيره المفهوم بالاولى لانه اذا امتنع التكليف في المكافئ الذي يجب بقتله القود ففي غيره أولى اهـ وقال شيخنا العلامة ما حاصله هذا بيان لمتعلق القتل واعتقاده بخصوصه لان المبالغة المستفادة من لو أظهر فيه اذ ربما يقال في غير المكافئ يكلف المكره عليه ارتكابا لاخف الضررين اهـ وهذا اذا كان المقتول غير مكافئ للمكره وأما اذا كان المكره غير مكافئ للمقتول ففي قياس ذلك يقال ربما يقال يكلف بنقيض المكره عليه صابرا على العقوبة ارتكابا لاخف الضررين لان قتل المكره أخف لان الماء ور بقتله اعظم حرمة (بق) ان هذا كله واضح اذا كان كل من المكره به والمكره عليه القتل أما اذا كان المكره عليه القتل والمكره به القطع مثلا فلا يظهر هذا التوجيه فليتأمل (قوله بتركه) لم يقل بالمكره عليه وبتركه بل اقتصر على الترك لان المبالغة انما تقع فيه كذا قرره شيخنا العلامة فليتأمل (قوله الذي هو مجمع عليه) قال شيخنا العلامة كذلك لانه انما يحسن الايراد اذا كان متفقا عليه بين الخصمين اهـ (وأقول) فحينئذ كان يكفي اعتبار الاتفاق بينهما وكأنه أراد المبالغة في الايراد وزيادة الفائدة (قوله لايثاره نفسه بالبقاء) أقول هذا لا يأتي اذا كان المكره به غير القتل كالقطع اذ لا يتحقق الايثار بالبقاء الا اذا كان المكره به مفوتا لنفسه اذا لم يقتل الا ان يجاب بان هذا مفهوم بالاولى فتامله (قوله الذي خير بينهما) أقول اي بين نفسه ومكافئه فالهاء في قوله بينهما يتعين عائده الموصول الواقع صفة لمكافئه لرجوعها اليه والى غيره فالعائد مطابق للموصول لانه وان كان ضميرا الاثنين والموصول مفرد لكنه ليس عائدا له وحده بل له ولشيء آخر فهو وعائد لاثنين الموصول وغيره ومثل ذلك لا يخرجه عن المطابقة كما لا يخفى وجعل شيخ الاسلام الذي مثنى في المعنى صفة للبقاءين المذكور والمقدر مضافا الى قوله مكافئه قال بدليل اتيانه بالعائد مثنى في قوله بينهما ثم استدل على استعمال الذي لغير المفرد أيضا وعلى هذا فلا اشكال في مطابقة العائد واذا تقرر ذلك ظهر لك فساد اعتراض الكمال بقوله والعائد الضمير في قوله بينهما وهو غير مطابق للموصول وصواب العبارة ان يقال الذي خيره المكره بينه وبين نفسه اهـ وانه لا منشأ له الا الوهم لانه ان اراد ان الضمير في بينهما عائد الموصول فقط فليس كذلك كما تبين بل هو عائد عليه وعلى غيره فهو متضمن للعائد لا انه العائد كما تبين وان أراد انه عائد له ولغيره فان أراد ان رجوعه لغيره معه ينافي الربط فهو ممنوع اذ لا معنى للربط الا اشتمال الصلة على ضمير يرجع الى الموصول وهذا أعم من أن يرجع لغيره معه أولا كما أطلقوه على أن هذا التقدير ينافي قوله وهو غير مطابق

لمكافئه فانه يمتنع تكليفه حالة القتل للاكراه بتركه لعدم قدرته عليه (وان قال) الذي هو مجمع عليه (لايثاره نفسه) بالبقاء على مكافئه الذي خيره بينهما المكره بقوله اقتل هذا والا قتلتك

للموصول

فيأثم بالقتل من جهة الايثار دون الاكراه وقيل يجوز تكليف المكره بما أكره عليه أو بنقيضه

للموصول وان أراد أن رجوعه لغيره لا ينافي الربط فهذا اعتراف بفساد اعتراضه وتصويبه وعدم الاحتياج الى اعتذار شيخنا العلامة بقوله بعد ان فسر ضمير بينهما بقوله أي بين نفسه ومكافئه ما نصه وتثنية عائد الموصول المفرد كما هنا على توهم تثنية الموصول اهـ بل كلامه متناقض اذ تفسير ضمير بينهما بما ذكرناه ينافي ان التثنية على التوهم فليتأمل (قوله فيأثم بالقتل من جهة الايثار) قال شيخنا العلامة الصواب ان يقول فيأثم بالايثار اذ القتل على هذا القول لا دخل له في الاثم وتوضيح هذا القول ان القدرة على الفعل انما توجد حال مباشرته الى أن قال فقد ظهر أن الاثم بسبب الايثار كما قال المصنف لا بالقتل من جهة الايثار كما قال الشارح اهـ (وأقول) لا منشأ لهذا التصويب الا عدم مراجعة الشيخ كلام المصنف ليعلم ان الشارح انما صرح بمراده وذلك لانه في منع الموانع بسط تقرير هذا الكلام بما منه ما نصه وتقرير هذا الجواب انه لا يأثم من حيث انه مكره وانه قتل بل من حيث آثر نفسه على غيره فهو ذو جهتين جهة الاكراه ولا اثم من ناحيتها وجهة الايثار ولا اكراه فيها وذلك لانك اذا قلت اقتل زيدا والا قتلتك فمعناه التخيير بين نفسه وزيد فاذا آثر نفسه فقد أثم لانه اختار وهذا كما قيل في خصال الكفارة على التخيير محل التخيير لا وجوب فيه ومحل الوجوب لا تخيير فيه كذلك نقول هنا أصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو ايثار نفسه على غيره اهـ فانظر قوله فهو أي القتل ذو جهتين وقوله والقتل المخصوص فيه عقاب فان ذلك نص في ان الاثم بالقتل من جهة الايثار كما قاله الشارح فهذا قول كل من المصنف والشارح لا قول الشارح وحده مخالفا للمصنف كما ظنه الشيخ وبه يتبين ان معنى قول المصنف واثم القاتل الخ ان اثمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل ايثار نفسه وهو معنى قول الشارح فيأثم بالقتل من جهة الايثار أي الذي تضمنه ذلك القتل وبما تقرر يظهر أن قول الشيخ اذ القتل على هذا القول لا دخل له في الاثم ممنوع بل له دخل أي دخل لتضمنه الايثار الممتنع والمتضمن للممتنع ممتنع وكيف يصح نفي المدخلية مع دعوى الاثم الذي لا يترتب الا على فعل ممتنع أو عزم على فعل ممتنع مع انتفاء الامرين هنا على زعمه أما انتفاء الفعل فلزعمه ان القتل الذي هو الفعل هنا لا مدخل له وأما انتفاء العزم فلان هذا القول مفروض في حال المباشرة فيكون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليهما بقول المصنف واثم القاتل الخ متعلقين بحال المباشرة والعزم لا يكون حال المباشرة بل قبلها فليتامل وأما قوله بل بايثار مكافئه بالبقاء أي بالعزم والتصميم على ذلك أي بل هو مكلف بايثار مكافئه الخ فهو مع كونه لا يقدح في مطلوبنا اذ كونه مكلفا بهذا العزم لا ينافي اثمه بالقتل وكونه مكلفا بتركه أيضا ومع كونه لا يناسب فرض المسئلة اذ هي مفروضة على هذا القول المفروض في حال المباشرة لا قبلها ممنوع قطعا فلا يجب العزم على ايثار مكافئه بالبقاء وانما الواجب عدم العزم على قتله وفرق كبير بينهما لصدق الثاني دون الاول بانتفاء العزم رأسا حتى لو انتفى عزمه وتصميمه على ذلك وعلى نقيضه لم يأثم اذ لا سبب لاثمه حينئذ اذ لا اثم الا بفعل محرم أو العزم عليه ولم يوجد واحد منهما ولو كان مكلفا بذلك كما زعمه لاثم اذ ترك المكلف به يوجب الاثم نعم هو منهي حينئذ عن العزم على قتل مكافئه فان خالف بان عزم على قتله فهذا العزم معصية أخرى يأثم بها وذلك لا ينافي

اثمه بالقتل أيضا اذ كل من العزم على المعصية ومن فعلها موجب للاثم كما هو ظاهر وأما قوله
واذا قلبس بالمكره عليه فلا تكليف أيضا بواحد منهما اى من ايثار مكافئه وايثار نفسه فهو
ممنوع قوله فى الاستدلال عليه لعدم القدرة عليه قلنا ممنوع قوله فى الاستدلال عليه لعدم
القدرة اذ القدرة الموجودة تعلقت بالمكره وهو غيرهما قلنا لكنه يتضمن أحدهما وهو
ايثار نفسه فيأثم به من هذه الجهة فاحسن التأمل فيما قررناه ليظهر لك سقوط جميع ما أطال
به الشيخ رحمة الله عليه (قوله لقدرته على امتثال ذلك) قال شيخنا العلامة أى التكليف
بنوعيه اه (وأقول) مما يدل عليه اضافة الامتثال الى اسم الاشارة إذ الامتثال يضاف
للتكليف دون المكلف به (قوله كمن أكره على اداء الزكاة فنواها عند أخذها منه)
قال شيخنا العلامة لو قال فنواه كان أوفق لاول الكلام والواقع يعرف بالتأمل اه (وأقول)
وجه قوله والواقع ان المنوى فى الواقع هو اداؤها هذا مراده واعلم ان المفهوم من كلام
أئمتنا انه يكفى فى نية الزكاة ملاحظة ان هذا المال زكاة ولا يجب نية الاداء وقصده قال
فى الروضة كاصلها ثم صفة النية ان ينوى هذا فرض زكاة مالى أو فرض صدقة مالى أو زكاة
مالى المفروضة او الصدقة المفروضة ولا يكفى التعرض لفرض المال لان ذلك قد يكون كفارة
ونذرا ولا يكفى مطلق الصدقة على الاصح ولو نوى الزكاة دون الفرضية أجزأ على المذهب
ثم قال هل يجزئه تقديم النية على التفرقة والاصح الاجزاء كالصوم للعسر اه وفى الروض
ولو نوى عند عزلها أو اعطائها الوكيل وفرقت بلا نية أى عند التفرقة أجزأه اه قال فى شرحه
وقوله من زيادته عند عزلها يرد عليه ما لو نوى بعده وقبل التفرقة فانه يجزئ وان لم تقارن النية
أحدهما كما فى المجموع فى الكلام فيما اذا دفع للوكيل بلا نية وقال فيه عن زيادات العبادى
انه لو دفع مالا الى وكيله ليفرقه تطوعا ثم نوى به الفرض ثم فرقه الوكيل وقع عن الفرض اذا
كان القابض مستحقا اه فانظر كيف تعرضوا فى بيان صفة النية لنية الزكاة أو فرض الزكاة
بقولهم أن ينوى هذا أى القدر الواجب فرض زكاة مالى الى آخر الصيغ المذكورة حيث
تعرضوا فيه لقصد الزكاة ونحوها بالقصد المخرج ولم يتعرضوا لقصد الاداء بوجه ثم تصريحهم
باجزاء النية بعد العزل وقبل التفرقة وبعد الدفع الى الوكيل وقبل تفرقته وان كان الدفع
اليه ليفرقه تطوعا مع انه لا يتصور هناك نية الاداء اذ لا اداء عند هذه النية تجد ذلك صريحا
أو كالصريح فى انه لا يجب التعرض للاداء ولا قصده ولا يقال لا نسلم انه لا يتصور نية الاداء فيما
ذكر لجواز ان يقصد الآن الاداء فى المستقبل لانا نقول نية الاداء فى المستقبل ليست نية اذ شرط
النية كون القصد مقارنا للمنوى الا فى الصوم كما تقرر فى محله بل فى الروضة كاصلها فى باب قسم
الصدقات ما هو صريح فى اجزاء نية الزكاة مع انتفاء الاداء او الفعل رأسا مطلقا فانهم ما قالوا قال
القفال ولو كان له عند الفقير حنطة وديعة فقال كل لنفسك كذا ونواه زكاة ففى
اجزائه عن الزكاة وجهان ووجه المنع أى الذى رجحه فى الروض من زيادته ان المالك لم يكله
الوكيل بشراء ذلك القدر فاشتراه وقبضه فقال الموكل خذه لنفسك ونواه زكاة أجزأ مع انه
لا اداء هنا من المزكى الذى هو الموكل بل لا فعل هنا مطلقا لا منه ولا من وكيله وقد ظهر بذلك
ان الذى يتحصل من كلامهم هو عدم اشتراط قصد الاداء بل وعدم اشتراط نفس الاداء

لقدرته على امتثال ذلك بان يأتى بالمكره عليه لداعى الشرع كمن أكره على اداء الزكاة فنواها عند أخذها منه أو بنقيضه صابرا على ما أكره به

وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن أكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة والقول الاول للمعتزلة

بل وعدم الفعل مطلقا على ماتبين مما قرر واذا علمت ذلك علمت تعين ماعبر به الشارح وسقوط اعتراض الشيخ عليه وان الشارح انما عبر بما عبر به لانه المناسب والموافق لما يحصل من كلام أئمته من الحكم وان الشيخ استروح الى ماوقع فى خاطره من غير مراجعة الحكم وتحريره ومعرفة عذر الشارح فيما صنعه فان قلت لعل مذهب الشيخ موافق لاعتراضه قلت هذا بعد ثبوته لايسوغ له الاعتراض على الشارح اذ ليس لاحد ان يبنى على اعتقاده الاعتراض على من يخالفه فى ذلك الاعتقاد كما هو معلوم فان قلت لم سقط هنا قصد الفعل على ماتقرر بخلاف الصلاة ونحوها قلت لان المقصود بالزكاة رفق المستحقين وهو حاصل بمجرد استيلائهم (قوله وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه) أى وان لم يكن ماأكره به من الامور التى كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض كما هو ظاهر فهذه المبالغة اشارة الى أن المكره به بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض تارة يجب الصبر عليه كما فى الاكراه على القتل والزنا وتارة لايجب الصبر عليه بل يجوز تعاطى المكره عليه كما فى الاكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والفطر فى رمضان كما بين ذلك الفقهاء وعبارة الارشاد ويبيح أى الاكراه مكفرا وخمرا وفطرا لازنا وقتلا اه وانه فى الحالين يجب الصبر اذا كلف بنقيض ماأكره عليه وكانه أراد تفصيل المندوحة فى الاكراه باعتبار مجرد الاكراه وانه تارة يجب ارتكابها وتارة لا كما قال فى منع الموانع بعد كلام بسطه فى الغافل والملجا والمكره مانصه فاذن المراتب ثلاث ابعدها تكليف الغافل فانه لايدرى ويتلوها تكليف الملجا فانه يدرى ولكن لامندوحة له عن الفعل ويتلوها المكره فانه يدرى وله مندوحة ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كما فى الاكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة قبل ان يكلفه كما فى الاكراه على القتل يعتقد أكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه ونحن لانعتقد ذلك وانما نعتقد انه كلف ان لايؤثر نفسه على نفس غيره المكافئ له لاستوائهما فى نظر الشارع اه وحينئذ فهذه المبالغة لاتنافى وجوب الصبر على ماأكره به مطلقا اذا كلف بنقيض المكره عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض شيخنا الشهاب بقوله مقتضى التكليف المذكور أى التكليف بالنقيض ان يكلفه الشارع الصبر عليه اذ لايحصل النقيض الا بالصبر وكل ماتوقف عليه واجب فهو واجب وكيف لايكلفه الشارع بالصبر ويكلفه بما لايحصل الا بالصبر اه وقد أورد شيخنا العلامة هذا الاعتراض مع زيادة الجواب بقوله سيأتى ان مايتوقف عليه الواجب شرعا أو عقلا أو عادة واجب بوجوبه والصبر على ماأكره به من ذلك على تقدير التكليف بالنقيض فقوله وان لم يكلفه غير صحيح الا أن يكون مبالغة على قوله ان يأتى بنقيضه مجردا عن النظر الى التكليف به اه ولايخفى ان ماقررناه فى الجواب أوضح مما قرره فيه فليتامل (قوله والقول الاول للمعتزلة) قال شيخنا العلامة فى صحة توجيهه بهذا نظام أى من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه الخ المقتضى ان هذا القول نظر فى التكليف الى حال المباشرة نظر لان أصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اه وحاصله ان هذا التوجيه مضاف لاصلهم لان حاصله ان الاعتبار فى التكليف وعدمه بحال حدوث الفعل دون ماقبله وهو عكس أصلهم المذكور من ان الاعتبار فيما ذكر

والثانى للاشاعرة ورجع اليه المصنف آخرا ومن توجيهه ما يعلم انه لا خلاف بين الفريقين

عما قبل حدوث الفعل لا بحال حدوثه اذ التكليف عندهم انما يتعلق قبل الحدوث و ينقطع تعلقه حال الحدوث ولا خفاء فى قوة هذا الاشكال فان قلت هل يمكن دفعه بان منع التكليف حال الحدوث ليس بناء على ان الاعتبار فى التكليف وعدمه بحال الحدوث بل بناء على امتناع تعلقه حينئذ على ما هو أصلهم من انقطاعه حينئذ فحاصل الكلام ان المكره حال حدوث الشئ المكره عليه لا يجوز أن يتعلق به التكليف لان التكليف لا يجوز ان يتعلق حال الحدوث وهذا مطابق لاصلهم قلت لا يصح دفعه بذلك لانه ان أريد منع امتناع تعلقه حال الحدوث جوازه قبله نافى قول الشارح وان التحقيق مع الاول اذ المراد بذلك التحقيق كما سيأتى ان التكليف لا يجوز ان يتعلق الا حال الحدوث وهو على هذا التقدير جاز تعلقه قبله وامتنع حاله وان أريد امتناعه قبله أيضا نافى قوله انه لا خلاف بين الفريقين لثبوت الخلاف على هذا التقدير بين الفريقين اذ على قول المعتزلة يكون التكليف ممتنعا حالتى الحدوث وما قبله وعلى قول الاشاعرة يكون جائزا فى الحالين اذ مذهبهم انه متعلق قبل الحدوث و يستمر حاله كما سيأتى ومن هنا يعلم اشكال قوله انه لا خلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الاول مع قطع النظر عن اشكال التوجيه على أصل المعتزلة بان يقال ان أريد عند المعتزلة امتناع التكليف فى الحالين نافى قوله انه لا خلاف بين الفريقين أو امتناعه فى حال الحدوث وجوازه قبله نافى قوله وان التحقيق مع الاول اذ التحقيق انما هو اعتبار حال الحدوث فى التكليف وجودا وعدما ثم يمكن التكليف فى دفع الاشكال باحتمال ان المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييد السيد المعتزلة فى قول المواقف وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل بقوله أى أكثرهم وان ذلك البعض خالف بقية المعتزلة فى قوله ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة لانه حال القدرة عنده وان الشارح تسمح فى نفى الخلاف بين الفريقين بناء على ان مراده به مجرد ان نزاع الفريقين الواقع بالفعل لم يتواردا فيه على محل واحد لان الاول اقتصر على منعه حال المباشرة وان لم يثبته قبلها كما هو صريح كلام المصنف والثانى اقتصر على جوازه قبلها وهذا المنع وهذا الجواز غير متواردين على شئ واحد وان تحقق الخلاف بينهما فى الحقيقة لان هذا التكليف عند المعتزلة ممتنع حال المباشرة وقبلها كما تقرر وعند الاشاعرة ثابت قبلها أى ومستمر عندها أخذا مما سيأتى عنهم فى محله واعلم ان الاشكال انما صعب بالطريقة كلام الشارح والا فمجرد تسطير الشيخ عنا ذاك التوجيه لاصلهم يسهل دفعه بمجرد احتمال ان المراد بعض من المعتزلة قال ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة أو بان المراد بامتناع التكليف هو قولهم بانقطاعه حال المباشرة فليتأمل (قوله والثانى للاشاعرة) اى بلا ورد هم والا فسيأتى ما يعلم منه ان من الاشاعرة من قال ان التكليف لا يتعلق الا حال المباشرة (قوله ورجع اليه المصنف آخرا) أقول لا معنى لرجوعه اليه مع قول الشارح انه لا خلاف بين الفريقين اذ قضية انتفاء الخلاف بينهما اتحاد قوليهما فلا يتصور الرجوع من أحدهما الى الآخر بل الرجوع وانتفاء الخلاف متنافيان اللهم الا ان يكون تسمح فى نفى الخلاف على ما تقدم آنفا (قوله ومن توجيهه ما يعلم الخ) أى لان توجيه الاول بقوله فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به الخ يدل على فرضه كلامه فى حال المباشرة وتوجيه الثانى بقوله لقدرته على امتثال ذلك بان يأتى بالمكره عليه لداعى الشرع

الخ

وان التحقيق مع الاول فليتامل (ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا) بمعنى انه اذا وجد

الخ يدل على فرضه كلامه فيما قبلها اذ لا يتاتى اتيانه به لداعى الشرع الا بعد سبق طلبه منه (قوله وان التحقيق) قال شيخنا العلامة هو ماسيذكره من ان التكليف انما يوجد مع الفعل وهو قول خارج عن قولى المعتزلة والاشاعرة اه (وأقول) أما خروجه عن قول المعتزلة فلانه اعتبر فى التكليف حال المباشرة والمعتزلة على انقطاع التكليف حال المباشرة كما تقدم ويجاب باحتمال اختلاف المعتزلة وان بعضهم يرى ان التعلق انما يكون حال المباشرة كما تقدم ولو فى صورة الاكراه المعنى يخص ذلك ويؤيد ذلك ان الشارح انما هو ناقل لما ذكره من أن الاول للمعتزلة ومن توجيهه بما تقدم لظهور ان ليس ذلك من تصرفه فيلزم ان المعتزلة أو بعضهم على أن التكليف انما يوجد حال المباشرة ولو فى صورة الاكراه المعنى يخصها وان اشتهر عنهم القول بانقطاع التكليف حال المباشرة وعلى تقدير ان يثبت ان أحدا منهم لا يقول بذلك مطلقا فالاعتراض انما يلزمهم دون الشارح لان هذا تعليلهم وحظ الشارح ليس الا مجرد نقله وأما خروجه عن قول الاشاعرة فان أراد الاشاعرة المرادين هنا وهم جمهورهم لا جميعهم لما سيعلم فلا محذور فى ذلك وان أراد جميع الاشاعرة فممنوع لما سيعلم مما سيأتى ان جمعا من الاشاعرة على ذلك التحقيق والموقع للشيخ فى هذه الدعوى ايهام الكلام الواقع هنا ان المراد جميع الاشاعرة وعدم مراجعة ماسيأتى المعلوم منه ان من الاشاعرة من قال بذلك التحقيق والموجب لحمل الاشاعرة هنا على جمهورهم (قوله فليتامل) يحتمل انه اشارة الى ما تبين من الاشكالات واجوبتها المتكلفة ويحتمل انه اشارة الى معنى آخر أراده خفى علينا (قوله ويتعلق الامر بالمعدوم) فيه أمور * الاول قال شيخنا العلامة سيأتى ان الامر هو الايجاب والندب وهما نوعان من الحكم الذى هو الخطاب المتعلق تعلقا معنويا وتنجيزيا معا فلا يمكن تعلق الامر من حيث هو أمر بالمعدوم وان أمكن ان يتعلق به ذات الخطاب اه (وأقول) الامر هنا هو الامر المعنوى الآتى فى قول المصنف وقيل لا يتنوع أى الكلام فى الازل الى أمر وغيره أى والاصح انه يتنوع لا الامر التنجيزى الذى هو قسم من الحكم المتعارف وقد أشار الشارح الى ذلك بقوله وسيأتى تنوع الكلام فى الازل الخ فالاعتراض بعد ذلك عجيب على ان الحكم أيضا يكون معنويا كما يكون تنجيزيا ولهذا قال المصنف فى شرح المختصر مسئلة كلامية فى الحكم على المعدوم ثم قال ولا أقول أمر المعدوم كما قال المصنف يعنى ابن الحاجب اذ لا يلزم من الحكم على المعدوم تسمية الكلام أمرا آونهيا فنامن قال بالحكم على المعدوم وامتنع من تسمية الكلام فى الازل أمرا اه هذا مع انه تبع ابن الحاجب هنا فى التعبير بالامر وبالجملة فقد استفيد من كلامه هنا وهناك انقسام كل من الحكم والامر الى تنجيزى ومعنوى وبهذا يسقط الاشكال رأسا ويعلم انه لا منشأ للاقتصار على الاشكال الا الوقوف مع أول ما يبدو وعدم الامعان والمراجعة والاحاطة باطراف كلامهم والجمع بينها * والثانى قال الزركشى قد تستشكل هذه المسئلة مع التى قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد ان لا يكون مأمورا فى حال الغفلة ولا يكون مأمورا بعد تذكره بالامر الموجود فى حال غفلته أشكل الفرق بينه وبين المعدوم بل الغافل أولى بالجواز لانه اذا كان المعدوم مأمورا بعد وجوده بالامر المتقدم على وجوده كان الغافل مأمورا بعد تذكره بالامر الوارد قبل تذكره بطريق الاولى وان كان المراد

انه لا يكون مامورا حال غفلته وانما يكون مامورا بعد تذكره بالامر الوارد فى حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء فى ان كلا منهما لا يكون مامورا حالة عدمه ولا حالة غفلته ويكون مامورا بعد وجوده أو تذكره بالامر الوارد فى حالة العدم وحالة الغفلة فهما سواء وحينئذ فلا وجه لايراد كل منهما اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاستشكال الا عدم التمييز بين المسئلتين مع سهولته وذلك لان الامر فى مسئلة المعدوم هو الامر المعنوى واذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالاولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لان المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والموجود اذا لم يتصف بشروط التكليف وهذا بناء على ما يأتى فى الامر الثالث والا فلا حاجة اليه بل الكلام فى صحته لان الغافل قبل وجوده قد تعلق به الامر ولا معنى لتعلقه به مرة أخرى بعد وجوده حال غفلته الا ان يراد بتعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال العدم والمراد بالتكليف فى مسئلة الغافل الذى نفى على الصواب الخطاب المتعلق تعلقا تنجيزيا فهما مسئلتان لا تشكل ولا تشتبه احداهما بالاخرى ثم رأيت القرافى ذكر هذا الاشكال وأجاب عنه فقال سؤال قال المقشوانى تكليف الغافل أقرب من تكليف المعدوم فكيف جوزتم تكليف المعدوم ومنعتم الغافل جوابه ان المعدوم قلنا يكلف بمعنى انه تعلق به الخطاب فى الازل على تقدير وجوده وتبعث اليه الرسل ويعلم خطاب الله تعالى ومرادنا هنا ان الغافل لا يخاطب فى زمن غفلته أى لا يكون تركه للفعل زمان الغفلة موجبا للمؤاخذة كغير الغافل وما وزانه الا تكليف المعدوم حالة العدم ويكون الترك حالة العدم موجبا للعقوبة وهذا لم يقل به أحد اه ورأيت الاصفهانى فى شرح المحصول اطال الكلام هنا جدا والثالث ان المراد بالمعدوم هنا أعم من المعدوم حقيقة والمعدوم حكما بأن وجد لكن لم توجد فيه شروط التكليف كما أشار اليه الشارح كذا قال بعض مشايخنا (وأقول) لا حاجة لهذا التعميم بل فى صحته نظر لان من وجد ولم توجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الامر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة أخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه وقوله كما أشار اليه الشارح كأنه يريد قوله بمعنى انه اذا وجد بشروط التكليف الخ وفى كون هذا اشارة الى ما ذكره نظر فان قوله بشروط التكليف اعاه وتقييد لمحل التعلق التنجيزى ولا دلالة فيه على ما ادعاه فليتأمل (قوله بشروط التكليف) قال شيخنا العلامة منها البعثة فلا حاجة الى زيادة بعد البعثة كما مر لكن يجب كون الباء فى بشروط للمعية لا للملابسة اه (وأقول) ان كان وجه وجوب ما ذكره لا يصدق الوجود الا على ابتدائه فلا يصدق الوجود ملتبسا باللزوم تقدم الوجود عليها ففيه نظر لانه أيضا على هذا لا يصدق الوجود مصاحبا لها اللزوم تقدمه عليها فان قلت على تقدير كون الوجه ما ذكر لم يجعل الظرف من قبيل الحال المقدرة وحينئذ يمكن الملابسة قلت لانه يلزم عدم توقف كونه مامورا على وجود شروط التكليف بل يكون مامورا قبل وجودها اكتفاء بتقدير وجودها والالتباس بها ويجرى ذلك فى المعية أيضا وان كان وجه الوجوب ان المطلوب هو وجود المعدوم ووجود شروط التكليف وان ترتب الوجودان مفهوم مع المعية دون الملابسة فهو ممنوع وبالجملة فدعوى الوجوب غير ظاهرة بل يصح حملها على كل من الملابسة

بشروط التكليف

والمعنى مع حمل وجد على معنى ثبت أو وقع وجوده فليتامل (قوله يكون مامورا بذلك) قال شيخنا العلامة توقف كونه مامورا أى متعلق الامر على وجوده بصفات التكليف يقتضى انتفاءه قبله وهو نقيض المطلوب من اثباته قبل فتأمله وتسمية هذا التعلق بالعقلى كما فى العضد لكونه ثابتا بالدليل العقلى المبين فى محله أنسب منها بالمعنوى واعلم أن هذا المبحث بل وكثيرا من المباحث انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافيا فى تحقق مفهوم الحكم وعليه فيفسر بما قاله العضد وبقيته بل أريد به التعلق العقلى وهو أن المعدوم الذى علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف يتوجه عليه حكمه فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال اه (وأقول) أما قوله يقتضى انتفاءه قبله وهو نقيض المطلوب الخ فهو تخليط واشتباه عجيب اذ من الظاهر المكشوف أن المراد ان المتوقف على وجوده بشروط التكليف هو تعلق الامر التنجيزى فقوله يكون مامورا أى متعلقا به الامر على سبيل التنجيز وان الذى أريد اثباته قبل وجوده بشروط التكليف هو التعلق المعنوى الذى حاصله تعليق التعلق التنجيزى على الوجود المذكور فالتعلق المعنوى هو تعليق التعلق التنجيزى على ذلك الوجود فالمتوقف على الوجود المذكور المنتفى قبله هو التعلق التنجيزى والمطلوب اثباته قبل الوجود المذكور هو التعلق المعنوى وهذا مما لا غبار عليه ولا خفاء فيه بل هو فى غاية الظهور وبادنى تامل فالعجب من الشيخ حيث خفى عليه ذلك مع ظهوره وكيف توهم أن المراد بالمامور فى قوله يكون مامورا ما يكون متعلق الامر التعلق المعنوى حتى وقع فيما وقع فيه وأمر بتامله مع غلطه المحض فيه فتامل ولا تغفل * وأما قوله وتسمية هذا التعلق بالعقلى الخ فجوابه ان وجه ايثار التسمية بالمعنوى الاحتراز عن ايهام حكم العقل وافادة هذه التسمية ائلا يتوهم انتفاؤها من تعبير العضد * وأما قوله انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافيا فى تحقق مفهوم الحكم فهو مما يتعجب منه اذ لا اشكال يوجه فى نحو هذا المبحث لمن عرف أن الكلام هنا فى تعلق الامر لا الحكم وان تعلق الامر قسمان معنوى والكلام هنا فيه أى فى نفسه لا فى اعتباره فى مفهوم الحكم وتنجيزى وليس الكلام هنا فيه بل الحكم أيضا قسمان معنوى وتنجيزى كما سبق بيان ذلك كله وان التعلق المعنوى غير الحكم التنجيزى الذى هو مراد الشيخ هنا بالحكم فمن أين لزم من نحو هذا المبحث تحقق مفهوم الحكم عند تحقق التعلق المعنوى حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ فصحة هذا المبحث ونحوه من أجلى الواضحات بعد معرفة هذه المعانى المقررة وتمييز بعض المباحث عن بعض فعليك بالتامل والمحافظة على معرفة الاصطلاحات وتمييز بعض المباحث عن بعض فكثيرا ما يقع الخلل من اهمال ذلك (قوله بان يكون حالة عدمه) أقول ينبغى هنا ارادة عدمه ولو حكما بان يوجد ولا يوجد بشروط التكليف بخلافه فى قوله السابق بالمعدوم كما تقدم الكلام فيه وقوله مامورا أى متعلق الامر تعلقا تنجيزيا (قوله لنفيهم الكلام النفسى) اقول للباحث أن يقول هذا النفى لا يقتضى ذلك النفى لما سيأتى أن الامر عندهم بمعنى الارادة فهلا اثبتوا تعلقا معنويا بمعنى ارادة الفعل منه اذا وجد بشروط التكليف (قوله والنهى وغيره) اقول النهى يشمل غير الجازم أيضا فيخصص قوله وغيره فى الاباحة وقوله كالامر أى فيتعلقان بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة وقوله وسياقى أى فتسمية المصنف له أمرا بحسب الازل

يكون مامورا بذلك الامر النفسى الازلى لا تعلقا تنجيزيا بان يكون حالة عدمه مامورا (خلافا للمعتزلة) فى نفيهم التعلق المعنوى أيضا لنفيهم الكلام النفسى والنهى وغيره كالامر وسياتى تنوع الكلام فى الازل على الاصح الى الامر وغيره

صحيح بل يمكن أن يستفاد منه تعلق النهي والاباحة تعلقا معنويا اذ لا ينافي التنوع الا باعتبار التعلق فيكون في هذا اشارة الى الاعتذار عن المصنف في ترك تعلق النهي وغيره بانه مفهوم مما سيأتي ولا يرد حينئذ أن تعلق الامر ايضا مفهوم مما سيأتي فلا حاجة الى ذكره لان وجه ذكره التنبيه عليه وعلى مخالفة المعتزلة لئلا يغفل عن ذلك (قوله فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازما الخ) فيه أمران • الاول انه اعترضه الكوراني فقال فيه نظر من وجوه الاول انه جعل المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع أن الخطاب جنس الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له • الثاني انه جعل الترك في الحرام متعلق الاقتضاء وهو أمر عدمي غير مقدور الا أن يحمل على الكف الثالث انه جعل خلاف الاولى من الاقسام الاولية للحكم وليس كذلك قال الغزالي في المستصفى في تقسيم الحكم على الاقسام الخمسة الاولية المذكورة وأما المكروه فهو لفظ مشترك بين معان احدها المحرم فكثيرا ما يقول الشافعي أكره الشيء الفلاني وهو لا يريد الا المحرمة والثاني مانهي عنه تنزيها وهو الذي أشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب والثالث ترك ما هو أولى كترك صلاة الضحى ثم ذكر قسما آخر مردودا ليس المقصود ايراد ذلك بكماله بل ما يفيد المقصود فقد صرح بان تلك الاقسام ليست أولية بل هي أقسام المكروه الذي هو أحد الاقسام الخمسة مع أن العدول عنه قد أوجب على المصنف أن يصطلح على أن أحدهما بنهي مخصوص والآخر بنهي غير مخصوص من غير فائدة للعدول مع انه يقتضي تكثير الاقسام واختراع اصطلاح جديد ولا يرتضي فاضل ارتكاب شيء من هذه المحذورات قال المولى المحقق عضد الملة والدين المكروه يطلق على معنيين آخرين غير ما تقدم أحدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعي أما أكره هذا ثانيهما ترك الاولى يقال ترك صلاة الضحى مكروه لكثرة الفضيلة فيها مكان في تركها حزازة مع انا لا نسلم ان مثل صلاة الضحى تركه ثبت بنهي غير مخصوص اذ لم يرد نهي عن تركها لا مخصوص ولا عام وما ذكره بعض الشراح من أن النهي مستفاد من الامر بفعلها مردود اذ الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده على ما ذهب اليه المحققون ولئن سلم ذلك فلا نسلم ورود أمر من الشارع بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام اه (وأقول) جميع ما ذكره مما لا يخفى فساده على عاقل ولا يرضى بنسبته اليه فاضل ولولا ما غلب من ضعف الزمان وخوف الاغترار به لكان الاعراض عنه رأسا أولى اما الوجه الاول ففي غاية القباحة اذ جعل تلك الاقسام للخطاب مما لا يمنع منه عقل ولا نقل وأي محذور في جعلها للخطاب وكونه جنسا للحكم غير مانع من ذلك قطعا فهذا الوجه مجرد دعوى فلا التفات اليه • وأما قوله فالعدول عن الحكم لا وجه له فجوابه المنع بل له وجه حسن وهو بيان صحة جعلها أقساما للخطاب رد الماتوهم من جعل بعضهم اياها أقساما للحكم وأما الوجه الثاني فجوابه أن المسئلة خلافية والتعبير الواقع هنا واقع في كلام الائمة وقد بين المصنف المراد به بعد ذلك بقوله مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي الكف الخ فالمصنف تبع القوم هنا في التعبير بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عنده ومنه يعلم المراد بما هنا ومثل ذلك مما لا اشكال عليه بوجه ولا يمتري في حسنه وقباحة الوجه المعارض له عاقل وأما الوجه الثالث فجوابه اما أولا فلانه زعم ان المصنف جعل خلاف الاولى من الاقسام

(فان اقتضى الخطاب) أي طلب كلام الله النفسي (الفعل)

الاولية للحكم قرينة الاحرية لانه ليس في كلام المصنف تعرض لكون الاقسام التي ذكرها أولية أو ثانوية بل عبارته تحتمل لكونها أولية ولكونها أو بعضها ثانوية بناء على انه أراد بيان الاقسام في الجملة لتعلق الغرض ببيانها كذلك اذ لا فائدة هنا للاصولي في تمييز الاولي منها من غيره على أن المصنف لم يجعلها أقساما للحكم بل للخطاب واما ثانيا فالمانع من أن تعتبر أقساما أولية بأن يعتبر انقسام الخطاب والحكم ابتداء الى الخطاب المقتضي للترك جازما والخطاب المقتضي له غير جازم بنهي مخصوص والخطاب المقتضي له غير جازم بنهي غير مخصوص لا الى الخطاب المقتضي للترك ثم يقسم هذا الخطاب الى الثلاثة فلو أراد المصنف انها أقسام أولية لم يمنع من ذلك نقل ولا عقل وأما ثالثا فلا يخفى انه لا مزية لخلاف الاولى على التحريم والكراهة لدخول الثلاثة تحت الخطاب المقتضي للترك فان سلم أن التحريم والكراهة من الاقسام الاولية كما صرح به في الوجه الثالث في حكايته عن الغزالي بقوله على الاقسام الخمسة الاولية المشهورة ام لزمه تسليم ان خلاف الاولى كذلك اذ لا فرق وان لم يسلم انهما منها فلا وجه لتخصيص اعتراضه بخلاف الاولى وحينئذ يرد عليه ان ظاهر كلام الاصحاب انهما من الاقسام الاولية وانه نفسه صرح بذلك كما ذكرنا آنفا وأما رابعا فالخطاب المقتضي للترك نظير الخطاب المقتضي للفعل فكما قسموا الخطاب والحكم ابتداء الى الايجاب والندب مع امكان التقسيم ابتداء الى الخطاب المقتضي للفعل ثم تقسيم هذا الخطاب الى الايجاب والندب فليقسموهما ابتداء الى التحريم والكراهة وخلاف الاولى وان أمكن التقسيم ابتداء الى الخطاب المقتضي للترك ثم تقسيم هذا الخطاب الى التحريم والكراهة وخلاف الاولى فان سلم أن الايجاب والندب من الاقسام الاولية لزمه تسليم أن التحريم والكراهة وخلاف الاولى كذلك وقد بينا انه صرح بان الاقسام الخمسة وهي ماعدا خلاف الاولى أقسام أولية فيلزمه الاعتراف باولية خلاف الاولى أيضا كما هو ظاهر وان لم يسلم أن الايجاب والندب من الاقسام الاولية فلا معنى لتخصيص خلاف الاولى بالاعتراض ولا لتخصيص المصنف بالاعتراض اذ الاعتراض على هذا التقدير متوجه على جميع الاقسام المذكورة ومتوجه على جميع الاصحاب وحينئذ يجاب بعد كون هذا مناقضا لما صرح به اما بان الاصحاب لا يسلمون ان هذه الاقسام غير أولية واما بان الغرض بيان مطلق الاقسام من غير تخصيص بالاولية ولا تمييز الاولية عن غيرها لعدم تعلق الغرض بذلك بل وعدم فائدة هنا لذلك وبما تقرر يظهر لك ظهور فساد هذا الاعتراض وفساد تخصيصه بالمصنف وبخلاف الاولى وانه لا منشأ لذلك الا الغفلة وعدم احسان التامل فتامل ولا تغفل واما خامسا فلا يخفى فساد استدلاله بكلام الغزالي اذ لو صح استدلاله به على أن خلاف الاولى من الاقسام الثانوية أيضا لزم أن يستدل به على أن كلا من الحرام والمنهي تنزيها من الاقسام الثانوية لانه جعل الجميع من أقسام المكروه وذلك يناقض ما صرح به في الحرام والمكروه انهما من الاقسام الاولية كما تقدم بل وما درج عليه الاصحاب كما هو ظاهر ولعل الغزالي لم يقصد بذلك الصنيع كونها أقساما ثانوية بل مجرد بيان ما يطلق عليه لفظ المكروه وذلك لا ينافي انها من أقسام الخطاب والحكم الاولية أو لم يقصد باصل التقسيم خصوص أولية او ثانوية بل مطلق الاقسام كما يدل على ذلك صنيعه فانه أفرد

الحرام وعده على طريق الاقسام الاولية ثم بين اندراجه في المكروه فانه عبر بقوله مسألة
التمهيد ان اقسام الاحكام الثابتة لافعال المكلفين خمسة الواجب والمحظور والمباح والمندوب
والمكروه ووجه هذه القسمة ان خطاب الشرع اما أن يرد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك
أو التخيير بين الفعل والترك فان ورد باقتضاء الفعل فهو أمر فاما أن يقترن به الاشعار بعقاب
على الترك فيكون واجبا أو لا يقترن فيكون ندبا والذي ورد باقتضاء الترك فان أشعر بالعقاب
على الفعل فحظر والا فكراهة فاما حد الواجب الى أن قال وأما المكروه فهو لفظ مشترك في
عرف الفقهاء بين معان احدها المحظور الخ فانظر كيف أورد المحظور وذلك يدل على أوليته
ثم أدرجه في المكروه وذلك يدل على ثانويته وكيف أورد ماعدا المباح وهي أربعة أقسام
وذلك يدل على أوليتها ثم في توجيه القسمة جمع الواجب والمندوب في قسم واحد وهو ماورد
باقتضاء الفعل ثم قسم ذلك الى واجب ومندوب وجمع الحظر والكراهة فيما ورد باقتضاء الترك
ثم قسمه الى حظر وكراهة وذلك يدل على ثانوية هذه الاقسام الاربعة فالاستدلال بادراج خلاف
الاولى على ثانويته ليس باولى من الاستدلال بذلك على ثانوية الحرام والمكروه كما ان
الاستدلال بايراد الاقسام الاربعة على أوليتها يعارضه مادل عليه تقرير وجه القسمة من
ثانويتها فهو بين احتمال كلامه وعدم صراحته باولية أو ثانوية لشيء من هذه الاقسام فدعوى
الكوراني انه صرح بان تلك الاقسام ليست أولية دعوى ممنوعة واستدلاله بذلك على ثانوية
خلاف الاولى دون غيره استدلال فاسد والحاصل انه ان ادعى ثانوية خلاف الاولى وحده
فلا يخفى فساده مع جريان الاستدلال في الحرام والمكروه أيضا وان ادعى ثانوية الحرام
والمكروه أيضا فان تصريحه المذكور ولزمه دعوى الثانوية في الواجب والمندوب أيضا
أخذا من تقرير وجه القسمة فليتامل * واما قوله مع ان العدول عنه قد أوجب على المصنف أن
يصطلح الخ فاما ان يريد به العدول عن جعل الغزالي الاقسام خمسة باسقاط خلاف الاولى منها
الى جعلها أكثر بادخال خلاف الاولى فيها واما ان يريد به العدول عن جعل خلاف الاولى من
الاقسام الثانوية الى جعله من الاقسام الاولية فان اراد الاول فاما ان يريد به انه كان ينبغي
جعل الاقسام خمسة ثم تقسيم الخامس كما فعل الغزالي واما ان يريد به انه كان ينبغي الاقتصار
على جعل الاقسام خمسة وعدم التعرض لشيء آخر فعلى تقدير الاول يجاب عنه بان جعله من
المحذور في عدول المصنف انه أوجب عليه أن يصطلح على ماذكر لتمييز أحد القسمين عن الآخر
انما يصح بعد التنزل الى أن ذلك محذور لو اختص بالمصنف وليس كذلك قطعا فان الغزالي أيضا
لابد له من تمييز أحد القسمين عن الآخر والا فلا فائدة في جعلهما قسمين ولا طريق له الى التمييز
الا ماذكره المصنف بدليل ان امامه الذي لا يكاد يخرج عنه في شيء قد فرق بينهما بذلك كما نقله
الشارح المحقق عن نهايته بل هو أعني الغزالي صرح بالتمييز بينهما بذلك وانه جعلهما من أقسام
المكروه حيث قال في المستصفى الثاني أي من معاني المكروه مانهي عنه نهي تنزيه الى أن
قال الثالث ترك ماهو الاولى وان لم ينه عنه كترك صلاة الضحى مثلا لا لنهي ورد عنه لكن
لكثرة فضله وثوابه اه فقوله مانهي عنه نهي تنزيه ضبط للمراد بالمكروه المقابل لخلاف الاولى
عند المصنف بما ورد فيه نهي وهو المراد بالنهي المخصوص فانه احترازا عما اذا لم يرد نهي لكنه

استفيد

استفيد من طلبه وقوله لا النهى وردعنه الخ ضبط خلاف الاولى بما لم يرد فيه نهى لكنه استفيد من طلبه واهذا لم يقتصر على قوله لا النهى بل وصفه بقوله وردعنه اى بالقصد والتصريح احترازا عن النهى المستفاد من طلبه فانه لازم بناء على أن الامر بالشئ نهى عن ضده فتامله واعجب من الكورانى حيث لم يتنبه له * وأما قوله من غير فائدة للعدول فجوابه انه يكفى فى فائدة العدول الاختصار المطلوب فانه اختصر التقسيمين الى تقسيم واحد بلفظ أخصر جامع لما فى التقسيمين من الاقسام * وأما قوله مع انه يقتضى تكثير الاقسام فجوابه اما أولا فتكثير الاقسام انما يحترز عنه اذا استغنى عنه اما اذا لم يستغن عنه فلا بد من استيفائها كما هنا فان تلك الاقسام التى ذكرها المصنف مختلفة الاحكام فلا بد من بيانها والتمييز بينها لتعرف أحكامها وتميز بعضها عن بعض ولو صح ما توهمه من اطلاق محذورية التكثير لورد على الغزالى وغيره ان جعل أقسام التقسيم الاول خمسة فيه تكثير للاقسام اذ يمكن جعلها ثلاثة المباح والمطلوب الفعل الشامل للواجب والمندوب والمطلوب الترك الشامل للحرام والمكروه واما ثانيا فتكثير الاقسام انما يرد على عدول المصنف لو سلم منه الغزالى وليس كذلك فانه ذكر جميع الاقسام التى ذكرها المصنف غاية الامر انه ذكرها فى تقسيمين والمصنف ذكرها فى تقسيم واحد اختصارا كما تقدم * وأما قوله واختراع اصطلاح جديد فجوابه اما أولا فلا محذور فيه مع نص المحققين على انه لا حجر فى الاصطلاح وان لكل أحد أن يصطلح على ما شاء واما ثانيا فان أراد انه اختراع اصطلاح بالنسبة للاصوليين فمجرد هذا لا محذور فيه غير ان نسبة المصنف الى الاختراع نسبة باطلة لانه مسبوق بذلك من الائمة كما سيظهر وان أراد انه اختراع اصطلاح مطلقا فهو غير صحيح لان هذا اصطلاح متأخرى الفقهاء ومنهم امام الحرمين فى نهايته كما بينه الشارح المحقق ولو لم يكن للمصنف سند الا هذا الامام لكان فيه نهاية الكفاية وأما قوله لا يرتضى فاضل الخ فقد علم بطلانه مما بيناه من أن تلك الامور ليست محذورات وأما قوله مع انا لا نسلم ان مثل صلاة الضحى الخ فهو مدفوع بما بينه الشارح المحقق على انه لا يخفى فساد تعبيره بقوله تركه ثبت بنهى غير مخصوص اذ ليس النزاع فى ثبوت تركه بل فى النهى عن تركه وكان التعبير الصحيح أن يقول لا نسلم وجود نهى غير مخصوص عن ترك صلاة الضحى * واما رده ما قاله الشارح المحقق حيث قال وما ذكره بعض الشراح الخ فهو من الجزاف الواضح لان الصحيح عند المصنف وغيره تبعا لامام أهل السنة أبى الحسن الاشعرى وغيره كما سبق فى المتن ان الامر بالشئ نهى عن ضده وكلامه هنا كالشارح المحقق مبنى على ذلك فالرد على ذلك بمجرد النقل عن المحققين بعد تسليم انه قول جميع المحققين من غير حجة ولا بيان بمثابة الهذيان اذ لا يصح رد قول بمجرد قول آخر مخالف له اذ قول العالم بمجرده لا يصح الاحتجاج به على عالم آخر * وأما قوله فلا نسلم ورود أمر من الشارع بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام فهو أدل دليل على انه بمعزل بعيد عن معرفة أحكام الشرع وقواعدها وذلك لان الامر بالشئ يثبت تارة بالتصريح به وتارة بما يتضمنه كفعل الشارع والترغيب فى الفعل وتعليق الثواب عليه الى غير ذلك وقد أكثر الائمة من الاستدلال بالترغيب فى الفعل أو ترتيب الثواب عليه على انه مسنون ولولا دلالة ذلك على الامر به ما وضح ذلك الاستدلال وقد كثر عن الشارع الترغيب فى الصوم

حتى وضع الائمة فيه مؤلفات ومما ورد فيه خبر الشيخين وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
ان في الجنة بابا يقال له الريان يدخل منه الصائمون يوم القيامة لا يدخل منه أحد غيرهم يقال أين
الصائمون فيقومون فيدخلون فاذا دخلوا أغلق فلم يدخل منه أحد وخبر الصحيحين وغيرهما كل عمل
ابن آدم يضاعف الحسنة بعشر أمثالها الى سبعمائة ضعف الى ماشاء الله قال الله عز وجل
الا الصوم فانه لى وأنا أجزى به الحديث وأخرج ابن حبان عن ابن عمر الاعمال عند الله سبعة
الى أن قال والصيام لله لا يعلم ثواب عامله الا الله الحكيم وأخرج البيهقى عن على كرم الله وجهه
انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله أوحى الى نبى من بنى اسرائيل ان أخبر قومك انه ليس عبد
يصوم يوما ابتغاء وجهى الا أصححت جسمه وأعظمت أجره وأخرج البخارى وغيره عن أبي سعيد
انه صلى الله عليه وسلم قال من صام يوما فى سبيل الله بعد الله وجهه عن النار سبعين خريفا
وأخرج جمع منهم أحمد والترمذى عن أبي هريرة من صام يوما فى سبيل الله زحزح الله وجهه
عن النار بذلك اليوم سبعين خريفا وأخرج الديلمى عن أنس رضى الله عنه انه صلى الله عليه
وسلم قال الصائم فى عبادة الله وان كان نائما على فراشه وأخرج النسائى عن أبي امامة قال أتيت
النبى صلى الله عليه وسلم فقلت يارسول الله مرنى بامر آخذه عنك قال عليك بالصوم فانه لا عدل
له فهذه الاخبار ونحوها متضمنة قطعا للامر بالصوم بل خبر ابى امامة فيه الامر به صريحا وقد
تقرر فى الشرع ان امر الواحد لا يختص به الا بدليل وذلك شامل قطعا الامر المسافر به غير انه
أخرج عنه من يتضرر بدليل آخر وأما الضحى فقد كثر مايدل على طلبها بخصوصها فعله صلى
الله عليه وسلم لانه متضمن للامر بها الثبوت طلب الاقتداء به فى مثل ذلك كما تقرر فى محله ومنه
خبر أبى هريرة أوصانى خليلى صلى الله عليه وسلم بثلاث صيام ثلاثة أيام من كل شهر وركعتى
الضحى وان أوتر قبل ان انام وخبر مسلم يصبح على كل سلامى من أحدكم صدقة ويجزى من ذلك
ركعتان يصليهما من الضحى وخبر مسلم عن عائشة كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى الضحى
اربعا ويزيد ماشاء وخبر احمد باسناد صحيح انه صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى ابن آدم
صل لى اربع ركعات من اول النهار اكفك آخره وخبر الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم
لا يحافظ على صلاة الضحى الا أواب وهى صلاة الاوابين وروى ابوداود من خرج من بيته
متطهرا الى صلاة مكتوبة فأجره كأجر الحاج ومن خرج من المسجد ليصلى الضحى لا ينصبه أى
يتعبه الا اياه فاجره كأجر المعتمر واذا علمت ذلك علمت ان قوله لا نسلم وروداص من الشارع
لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام لا منشأ له الا الجهل بالشرع والجراءة على التكلم فيه بلا
علم فانا لله وانا اليه راجعون هو الامر الثانى ماقاله الكمال من ان اسناد الاقتضاء فيه الى الخطاب
النفسى مجاز قال اذ لا يخفى ان كلامه الاقتضاء والتخيير النفسيين خطاب نفسى لا امر يترتب
على الخطاب النفسى مقارنه اه وكتب بحاشية على هذا نصها والحاصل انه جعل الاقتضاء
اقتضاء أسنده اليه كما فى قولهم جد جده حيث جعلوا الجد جدا أسندوه اليه اه (أقول) وكان
حاصل معنى العبارة على هذا ان كان الخطاب اقتضاء الفعل ويرد انه لزم وقوع المجاز فى
التعريف بلا قرينة واضحة ويجاب بان التعاريف الضمنية لا يضايق فيها أو يدعوى شهرة
هذا المجاز * والثالث انه ينبغى أن يراد بالفعل أعم من المشهور ليم نحو القول والنية أيضا

(قوله من المكلف لشئ) هذان الظرفان يتعلقان بالفعل قال شيخنا العلامة لكن قوله لشئ ظاهره أن المكلف به هو الفعل الذى هو الايجاد مع أن المكلف به انما هو الاثر الحاصل من الفعل الذى هو الايجاد والحاصل أن المكلف به هو الحاصل بالمصدر لا معنى المصدر الذى هو الايجاد لانه أمر اعتبارى وكان ابقاء المتن على ظاهره فى الفعل أولى ويكون المراد به الحاصل من المصدر وكان الحامل له على ذلك مقابلة المصنف الفعل بالترك لكن المراد بالترك هو الكف فتصح المقابلة بينه وبين الفعل الذى هو الاثر اه (وأقول) جواب ذلك أن عبارة الشارح لا تنافى أن المكلف به الاثر ولا ينافى ذلك تعليق الاقتضاء بالفعل الذى هو ايجاد الاثر لتوسطه فى تحصيل ذلك الاثر فان معنى وجوب الاثر وجوب الاتيان به أى ادخاله فى الوجود ولا شك ان مقابلة الفعل بالترك قرينة على ارادة فعل الشئ دون نفس الشئ وارادة الكف بالترك لا تنافى ذلك فتأمل (قوله أى فهذا الخطاب يسمى ايجابا) أقول فالايجاب عبارة عن الكلام النفسى وكذا الوجوب فهما واحد بالذات قال العضد وههنا نكتة وهى ان الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس منه للفعل صفة حقيقية فان القول ليس بمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فعله المصنف اه قال المولى سعد الدين وحينئذ يندفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لا نفس الخطاب وان جعل الوجوب والحرمة من أقسام الحكم تسامح وانه كان ينبغى للمصنف أن يذكر فى مقابلة التحريم الايجاب دون الوجوب فان قيل فعلى هذا لا تغاير بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل قلنا الحكم هو القول النفسى على ما يناسب معناه المصدرى والدليل هو القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول اه (قوله أو اقتضى الترك) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد عليه كف عن كذا ونحوه طردا وعلى قسم الايجاب عكسا لان المعتبر فيه الفعل العرفى اه (وأقول) هذه العبارة للقوم وهذا الايراد مع جوابه فى كلامهم فتخصيص جمع الجوامع بالايراد مع اسقاط الجواب مما يتعجب منه وأولى ما يعتذر به عن الشيخ اما انه لم يطلع على كلامهم وظهر له الايراد ولم يظهر له الجواب واما انه اطلع على الايراد فى كلامهم ولم يطلع على الجواب وان كان عقب الايراد وأما اطلاعه عليهما ثم تعمد اسقاط الجواب أو نسيانه فبعيد قال العضد بعد شرح تقسيم ابن الحاجب الحكم بنحو تقسيم المصنف واعلم بعد هذا كله أنه يرد عليه وجوب الكف فى قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا والتحقيق انه ايجاب للكف تحريم للفعل فلا بد عن اعتبار الاضافة فيما بان يقال الطلب اما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه الخ ولو حمل عليه كلامه فلا يبقى قوله غير كف محتاجا اليه اه قال السيد قوله واعلم بعد هذا كله اشارة الى أن المصنف يعنى ابن الحاجب وان بالغ فى المحافظة على هذه التعريفات كما عرفت لكنها لم تخل عن خلل فان وجوب الكف المستفاد من قوله كف يخرج عن حد الوجوب فيبطل عكسه ويدخل فى حد التحريم فيبطل طرده وكذا ينتقض حد الندب والكراهة عكسا وطردا بالندب المستفاد من كف اذا استعمل

من المكلف لشئ (اقتضاء جازما) بان لم يجوز تركه (فايجاب) أى فهذا الخطاب يسمى ايجابا (او) اقتضاء (غير جازم) بان جوز تركه (فندب أو) اقتضى (الترك) لشئ اقتضاء (جازما) بان لم يجوز فعله (فتحريم أو) اقتضاء (غير جازم بنهى مخصوص) بالشئ كالنهى فى حديث الصحيحين اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلى ركعتين وفى حديث ابن ماجه وغيره لا تصلوا فى اعطان الابل فانها خلقت من الشياطين (فكراهة) أى فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص يسمى كراهة

فيه ولما كان الحال في كف ملتبسا لاستحالة الايجاب والتحريم حقيقة فان كف ايجاب بالنظر الى الكف وتحريم للفعل الذي نسب اليه الكف فهما أي الايجاب والتحريم المستفادان من كف ههنا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلابد في التمييز بينهما من اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل ثم ينقسم الى الوجوب والندب أو يعتبر من حيث يتعلق بالكف عنه ثم ينقسم الى التحريم والكراهة وعلى هذا فقد امتازت الاقسام بعضها عن بعض ولو حمل كلام المصنف على اعتبار الاضافة لزم أن يكون قوله غير كف في حدى الوجوب والندب مستدركا اه فانت ترى هذين الامامين العلامتين مصرحين بالايراد الذي أورده شيخنا ثم بجوابه وانه يمكن جريان ذلك الجواب في كلام ابن الحاجب لكن يلزم استدراك قوله غير كف في حدى الوجوب والندب ولا شك أن المصنف لم يذكر هنا قوله غير كف فيكون ذلك الجواب جاريا في كلامه من غير لزوم استدراك باعتراف هذين الامامين كما رأيت وقد بان لك من هذا أن الفعل هنا متناول للكف خلاف قول شيخنا لان المعتبر فيه الفعل العرفي وان المصنف ترك هذا القيد الذي ذكره ابن الحاجب لهذه الدقيقة وهي السلامة من لزوم الاستدراك ثم قال السيد ومنهم من اعترض على حد الوجوب بانه يلزم منه أن لا يكون الصوم واجبا لان صومه طلب لفعل هو كف وأجاب بانه يمكن أن يمنع كونه كفا لان جزأه أعني النية غير كف اه أي مع انه يجري فيه الجواب السابق أيضا والله أعلم (قوله ولا يحرج عن المخصوص) جواب سؤال مقدر تقديره أن الكراهة المحققة حيث كان دليل المكروه اجماعا أوقياسا لا يصدق عليها الحد المستفاد من التقسيم لانه اعتبر فيه كون الاقتضاء بنهي مخصوص وكل من الاجماع والقياس ليس نهيا فقوله عن المخصوص أي عن النهي المخصوص فليس منشأ السؤال مجرد ان كلا منهما ليس مخصوصا والا فالاجماع على المخصوص وقياس المخصوص مخصوص ويحتمل ان منشأ السؤال مجرد ما ذكر وهو ظاهر لفظ الشارح وفيه نظر فليتأمل (قوله اجماعا أوقياسا) قال شيخ الاسلام تمييز لدليل المكروه العائد اليه الضمير في لانه اه والظاهر جواز الحالية من دليل أيضا الا المتأول لاجله من المكروه (قوله وذلك من المخصوص) أقول فيه بحث اذ اللازم للاجماع مطلق المستند اما كونه نهيا مخصوصا فمن أين بل يجوز أن يكون مستنده غير المخصوص فان قيل الاجماع على الكراهة لا يكون الا للمستند المخصوص قلنا هذا ممنوع لا دليل عليه خصوصا وتخصيص الكراهة بما كان بنهي مخصوص اصطلاح حادث متأخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الاجماع وقد يجاب عن هذا بان حدوثه لا ينافي اعتبار الخصوصية في الكراهة بناء على أن الاصطلاح القديم يعتبر الخصوصية في الكراهة الشديدة التي قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فليتأمل (قوله وهو النهي عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها) أي القضية بجعل المستفاد منه أوامر متعددة والمستفاد شيأ واحدا عاما تفسير الغير المخصوص على وفق ما يأتي له في قوله الآتي أي العام نظرا الى جميع الاوامر (قوله كالمسمى متعلقه بذلك) اعترضه شيخنا العلامة فقال لاشك ان الخطاب المذكور متعلق بترك الشيء والمسمى بذلك الشيء لا الترك الذي هو متعلق الخطاب اه أي فان ذلك الترك ليس خلاف الاولى بل هو الاولى كما صرح به الشيخ في تدريسه (وأقول) كان

ولا يخرج عن المخصوص دليل المكروه اجماعا أوقياسا لانه في الحقيقة مستند الاجماع أودليل المقيس عليه وذلك من المخصوص (أو بغير مخصوص) بالشيء وهو النهي عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها فان الامر بالشيء يفيد النهي عن تركه (فخلاف الاولى) أي فالخطاب

الترك متعلق الطلب كذلك الشئ نفسه متعلقه أيضا لانه متعلق الترك الذى هو متعلقه ومتعلق المتعلق متعلق فالمتعلق صادق بمتعلق المتعلق وبعبارة أخرى صادق بالمتعلق بواسطة غاية الامر انه يحتاج لقرينة على ارادته لتبادر المتعلق بلا واسطة واحتماله والقرينة موجودة وهى قول الشارح فعلا كان كفطر مسافر الخ فتمثيله بذلك الذى هو متعلق المتعلق دليل على انه المراد بالمتعلق وحاصل ذلك انه عبر بما يحتمل مراده وغيره وبين مراده بنصب القرينة ومثل ذلك لا اشكال عليه ثم رأيت عن شيخنا مضمون هذا الجواب وانه قال فى درسه ان الشارح أراد بالمتعلق متعلق المتعلق وانه لا يصح كلامه الا بهذا التاويل وان تمثيله يشعر بارادته فان قلت قد اشتهر ان المثال لا يخصص فالتمثيل بمتعلق المتعلق لا يمنع ارادة نفس المتعلق أيضا قلت الاقتصار فى التمثيل على متعلق المتعلق وان لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه عرفا واعلم ان الترك فى قوله أو ترك كالممثل به للمتعلق بالواسطة غير الترك الذى هو المتعلق بلا واسطة فالامر بصلاة الضحى يدل على النهى عن تركها والنهى معناه طلب الترك فحاصل معنى النهى عن تركها طلب ترك تركها فالترك الاول هو المتعلق بلا واسطة والثانى هو المتعلق بالواسطة وقد علم ان المتعلق بلا واسطة لا يكون الا تركا وان المتعلق بواسطة قد يكون تركا كما فى ترك الضحى وقد يكون فعلا كما فى فطر المسافر فتامله (قوله المدلول عليه بغير المخصوص) أقول قد يستشكل ذلك لاقتضائه ان لغير المخصوص صيغة دالة على طلب الترك المسمى بخلاف الاولى مع انتفاء الصيغة عن هذا القسم قطعا اذ ليس فيه الا صيغة الامر الدالة على طلب الفعل اللهم الا أن يدعى ان فيه صيغة مقدرة وفيه نظر فليتأمل (قوله والفرق) قال شيخنا العلامة بمعنى الفارق أو على ظاهره وقوله انه على حذف حرف الجر وهو الباء (قوله قسمى المخصوص وغيره) قال شيخنا الشهاب يريد بالقسمين الشيئين المطلوبين بالمخصوص وبغير المخصوص يدل على ذلك ما بعده من قوله ان الطالب فى المطلوب بالمخصوص الخ وقوله فالاختلاف فى شئ أمكروه هو الخ فليست الاضافة بيانية وان احتمل ذلك بتكلف ومن الفرق بين المطلوبين بالمخصوص وغير المخصوص يعرف الفرق بين المخصوص وغير المخصوص اه وأفاد شيخنا العلامة فى درسه ما حاصله ان القسمين هما النهى المخصوص وغير المخصوص الدالان على الطلبين وحينئذ يشكل بانه لا حاجة للفظة قسمى الا أن يقال فائدتها الاجمال ثم التفصيل وتجعل اضافتها من اضافة الاعم (قوله فى المطلوب) متعلق بمحذوف أى ان الطلب للترك الكائن فى نهى أو ترك المطلوب تركه بالمخصوص (قوله وقسم خلاف الاولى زاده المصنف على الاصوليين أخذا من متأخرى الفقهاء الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال أخذ المسمى صحيح وأما أخذ الاسم فلا لان تسمية الشئ المطلوب تركه بذلك لا يستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيه اشناعة ظاهرة ولله الاسماء الحسنى والصفات العلا اه وسبقه الكمال فى حاشيته الى هذا الاعتراض ويمكن أن يقال ان كان الاعتراض بعدم صحة أخذ الاسم مبنيا على ان المراد بأخذ الاسم فهمه انه اصطلاح لهم فلا نسلم ان المراد ذلك وان كان مبنيا على ان المراد بأخذه انه اصطلح على ذلك بتوسل من كلامهم لانهم لما أطلقوا خلاف الاولى على متعلق الطلب صح ان يبنى على ذلك اطلاقه على نفس الطلب من باب اطلاق اسم المتعلق على متعلقه وكأنه على حذف المضاف أى ذو خلاف الاولى

المدلول عليه بغير المخصوص يسمى خلاف الاولى كما يسمى متعلقه بذلك فعلا كان كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم كما سيأتى أو تركا كترك صلاة الضحى والفرق بين قسمى المخصوص وغيره ان الطلب فى المطلوب بالمخصوص أشد منه فى المطلوب بغير المخصوص فالاختلاف فى شئ أمكروه هو أم خلاف الاولى اختلاف فى وجود المخصوص فيه كصوم يوم عرفة للحاج خلاف الاولى وقيل مكروه لحديث أبى داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة وأجيب بضعفه عند أهل الحديث وقسم خلاف الاولى زاده المصنف على الاصوليين أخذا

أى الطالب المتعلق بخلاف الاولى والطالب لتركه فلا يصح الاستدلال على عدم صحة ذلك بعدم الاستلزام الذى ذكره لان عدم الاستلزام لا ينافى الصحة كما هو واضح وأما الشناعة فقد يجاب عنه بأن الاسامى الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التى هى منشأ المحذور ومع ذلك فلا يخفى صعوبة هذا الاسم على القلوب (قوله من متأخرى) هو على حذف مضاف وحيث ظرف لمحذوف أى من كلام متأخرى الفقهاء الصادر حيث قال شيخنا العلامة وليس ظرفا للاخذ اه (قوله فى النهاية) أى فرق أو مفرق فيها وانما نقل فيها الفرق لكن لما أقره كان قائلا به فنسب اليه فاندفع الاعتراض بانه ما فرق بل نقل الفرق (قوله المقصود وغير المقصود) قال شيخنا الشهاب فسر والمقصود بالصريح وغير المقصود بغير الصريح فرارا عما يقتضى غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهى فى ضمن الامر اه وقد يقال لا مانع ان يراد المقصود بالقصد الاولى وغير المقصود بالقصد الاولى بل بالقصد التبعى (قوله أى العام نظرا الى جميع الاوامر الندبية) قال شيخنا الشهاب معناه ان النهى الطالب لترك شئ المستفاد من الاوامر وان كان فى نفسه خاصا لانه متعلق بشئ خاص لكنه لتوقف طلبه للترك لذلك الشئ على شئ عام وهو ان الامر بالشئ نهى عن ضده جاز ان يقال انه عام بسبب توقفه على عام اه وحاصله ان الامر بصلاة الضحى مثلا نهى عن تركها وهذا النهى خاص لخصوص متعلقه لكن هذا النهى انما يثبت اذا ثبت ان كل أمر بشئ نهى عن ضده فلما توقف ثبوته على ثبوت هذا العام وصف بانه عام ويمكن أن يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعض مشايخنا حيث قال الظاهر انه لو وردنا عام متعلق باشياء كثيرة كانت من المكروه لان دلالة العام كلية فهو متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وان أمر الندب نهى خاص بالنسبة الى ضده سيما ان قلنا انه عينه كما سيجئ فالاصوب الاحسن تعبير امام الحرمين بالمقصود وغير المقصود أى بالذات وان كان مقصودا بالتبع اذ لا يسوغ نفى قصد الشارع له بالكلية اه وذلك لان النهى الصريح وان كان الناهى عاما غير متوقف على العموم بل هو ثابت لكل فرد بمجرد الصيغة من غير توقف على العموم بخلاف الضمنى فانه انما يثبت لمتعلقه بثبوت ذلك الامر العام وأمر الندب وان كان نهيا خاصا بالنسبة الى ضده الا ان ثبوته متوقف على ثبوت ذلك الامر العام كما تقرر واعلم ان قضية تقرير شيخنا ان قوله نظرا متعلق بقوله أى العام ويلزم حينئذ خلو قوله عدل عن التعليل وقد يستشكل حينئذ بمجرد الاخبار بالعدول لا فائدة فيه اه ورده وان تقرير شيخ الاسلام فى حاشيته صريح فى انه متعلق بقوله عدل وفيه تكلف من جهة انه حينئذ علة للعدول بالمنظر لا للمعطوف دون المعطوف عليه وهو بعيد ويمكن ان يختار الاول ويمنع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير العام بما ذكره وهى الرد على من اعترض كلام المصنف بان الخصوص يحترز به عما استفيد من صيغة عموم من غير تنصيص على المنهى عنه بخصوصه أى فيكون المراد بغير الخصوص ما استفيد من صيغة عموم مع انه لا يصح لان ما استفيد من ذلك كراهة لا خلاف الاولى فاشار الشارح الى رد ذلك بانه ليس المراد بغير الخصوص ذلك حتى يتوجه هذا الاعتراض بل العام بالمعنى الذى قرره (قوله ذكر التخيير سهو اذ لا اقتضاء فى الاباحة) قال شيخ الاسلام ليس بسهو فان اقتضى يأتى بمعنى اعلم وبمعنى ادى فغايته انه استعمل المشترك فى معنييه

من متأخرى الفقهاء حيث قابلوا المكروه بخلاف الاولى فى مسائل عديدة وفرقوا بينهما ومنهم امام الحرمين فى النهاية بالنهى المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الامر وعدل المصنف الى الخصوص وغير الخصوص أى العام نظرا الى جميع الاوامر الندبية وأما المتقدمون فيطلقون المكروه على ذى النهى المخصوص وغير المخصوص وقد يقولون فى الاول مكروه كراهة شديدة كما يقال فى قسم المندوب سنة مؤكدة وعلى هذا الذى هو معنى الام وليس يقال أو غير جازم فكراهة (أو) اقتضى الخطاب (التخيير) بين فعل الشئ وتركه (فاباحة) ذكر التخيير سهو اذ لا اقتضاء فى الاباحة والصواب أو خير كما فى المنهاج عطفا على اقتضى وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف والا فالترك المقتضى فى الحقيقة فعل هو الكف كما سيأتى انه لا تكليف الا بفعل وانه فى النهى الكف (وان ورد) الخطاب المقتضى بكون الشئ (سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا)

وهو

وهو جائز كما سيأتي بيانه اه وفيه نظر لان تفصيل الاقتضاء الى الجازم وغير الجازم الذي لا يناسب الا معنى الطلب لا يوافق ذلك واطلاق التفصيل مع حمله على أحد معنيي اللفظ غاية التعسف وكذا ينظر في قول السيد السمهودي قد يقال لا سهو لانه يقال عرفا اقتضى هذا الكلام كذا بمعنى افاده فيجوز ان يكون المصنف أراد ذلك هنا واستعمل اللفظ في حقيقته ومجازه اه وقال شيخنا العلامة يجوز أن يقال انه على تضمين اقتضى معنى يصلح لان يقع على التخيير أيضا أي افاد الخطاب التخيير من باب علفتها تبنا وماء باردا على ما عليه المحققون اه ويرد عليه ان ذلك من خصائص الواو وعلى التنزل عن ذلك كله فالحكم بالسهو باعتبار الظاهر الخالي عن التعسف وعدم الالتفات للاحتمالات البعيدة الضعيفة (قوله الواو للتقسيم) اعترضه شيخنا العلامة فقال جعلها للتقسيم يقتضي ورود الخطاب بكون الشيء المذكور منقسما الى هذه الاقسام وان الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء في بطلانه اذ الوارد بكون الشيء أحدها وضع وان لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق ان الواو بمعنى او فليتأمل اه وأقول هذا الاعتراض مبني على ان معنى العبارة اذا كانت الواو للتقسيم وان ورد بكون الشيء منقسما الى هذه الاقسام وهذا غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل بل يجوز أن يكون معناها حينئذ وان ورد بأحد هذه الاقسام أو وان ورد بكون الشيء أحد هذه الاقسام أو واحدا من هذه الاقسام بان ورد بكونه سببا امثلا فان وروده بكونه سببا يستلزم وروده بكونه أحدها وعلى هذا فلا اشكال بوجه ونظير عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير اه ولما أورد المعتزلة عليه ان أو فيه للترديد وهو ينافي التحديد أجاب الامام وأتباعه بما حاصله كما بينه القرافي وغيره ان أو للتنويع فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا الجواب الذي أطبقوا على قبوله لان المعنى حينئذ ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين المنقسم تعلقه الى الاقتضاء والتخيير مع ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين باحد الوجهين فقط حكم مع قطع النظر عن ثبوت المتعلق بالوجه الآخر فدل هذا الصنيع منهم على انه ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ (قوله وحذف ماقدرته كما عبر به في المختصر أي كون الشيء) اعترضه الكمال فقال قوله أي كون الشيء فيه تساهل بحذف الجار وحمله عليه حكاية عبارة المختصر اه (وأقول) ان أراد انه أراد تفسير ماقدرته لكنه لاحظة عبارة المختصر تساهل بحذف الجار فلا دليل عليه وان أراد انه أراد تفسير ماعبر به في المختصر الذي هو المشبه به فذا تساهل والتشبيه لا يقتضي المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا الا في عبارة المختصر (قوله للعلم به معنى) قال الكمال أي من حيث المعنى اذ من المعلوم ان الخطاب النفسي لا يكون سببا الخ وجعل شيء سببا لشيء آخر أو شرطا الخ ولا يخفى انه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ منه هذا المعنى والتوجيه بانه معلوم من غير عبارة المتن تكلف ظاهر انتهى (وأقول) هو مما يتعجب منه اذ مع الاعتراف بانه معلوم من المعنى لما بينه كيف يدعى انه تكلف لانه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ منه وقد أطبقوا على صحة الاكتفاء بالعلم بالمقصود من جهة المعنى وانه لا خلل في ذلك بل جعلوا دليل العقل أقوى من دليل اللفظ فدعواه انه تكلف ظاهر بعد اعترافه بانه معلوم من المعنى غير صحيحة بلا شبهة ولو صحت هذه الدعوى لزم التكلف الظاهر في كل موضع كانت قرينته

الواو للتقسيم وهي فيه آكد من أو كما قاله ابن مالك وحذف ماقدرته كما عبر به في المختصر أي كون الشيء للعلم به معنى مع رعاية الاختصار

عقليه وهو باطل قطعا لا يقال مقام التعريف لا يكفي فيه القرينة العقلية لا بالاقسام ذلك ولو سلما فلا نسلم ان المقام مقام تعريف وان فهم منه التعريف كما أشار اليه المصنف والتعريف الضمني لا يشترط فيه ما يشترط في التصريح كما هو معلوم ان له معرفة بكلامهم على ان أهل هذه الفنون يتسامحون كثيرا في التعاريف كما هو معلوم (قوله ووصف المقتضي بالورود) قال الكمال أي اسناد الورود الى الخطاب المقتضي في قوله وان ورد اسناد مجازي والوصف في عبارة الشارح بالمعنى اللغوي لا بالاصطلاح النحوي الموهم لكون المجاز في الاسناد اه (وأقول) لا يخفى عليك ما فيه وان العبارة لا ينافي منها توهم الوصف بالاصطلاح النحوي والحكم بوصف المقتضي بالورود لا يتصور معه المجاز في الاسناد حتى يتوهم فتأمله (قوله مجاز) يجوز كون المعنى المجازي هو التعلق وقرينة هذا المجاز استحالة الحقيقة والعلاقة اللزوم فان من لازم الوارد بالشيء تعلقه به (قوله والشيء يتناول فعل المكلف) أي وقوله واعتقاده وأراد بفعله ما يشمل ذلك (قوله لان متعلقه بوضع الله) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال الاحسن منه أن يقول لانه أي الخطاب وضع الله أي جعله ثم المراد بتعلقه كون الشيء سببا الخ (وأقول) لا نسلم صحة ما ذكره من كون الخطاب وضع الله أي جعله لان المراد به كلامه النفسي وهو صفة ذاتية قائمة بذاته وليست جعلا ولا يتعلق بها الجعل فليتأمل ثم قال شيخنا ثم المراد بتعلقه كون الشيء سببا الخ وذلك معنى قوله سابقا ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل كما مر وصريح كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما ان الكون المذكور حكم من أحكام الوضع وهو الحق اذ لا فرق بين تكوين الشيء دليلا وكونه دليلا الا باعتبار تعلق الاول بالفاعل والثاني بالفعل كالايجاب والوجوب على ما صرحوا به فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فليتأمل اه (وأقول) أما قوله وذلك معنى الخ ففيه دلالة على ان تعلق الخطاب بالفعل خاص بتعلقه به ابتداء بلا واسطة وانه لا يشمل تعلقه به باعتبار تعلقه بحاله ووصفه كالكون المذكور هنا وهو ممنوع بل هو أعم ولا ينافي ذلك قول الشارح السابق ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل لجواز أن مراده نفي تعلق خطاب التكليف كما حمله على ذلك شيخ الاسلام لا نفي تعلق الخطاب على الاطلاق وأما قوله وصريح كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما الخ فكان مراده به الاعتراض على ما ذكره الشارح من ان الكون المذكور متعلق الوضع بأنه نفسه وضع فان كان مراده ذلك فيرد عليه ان ما وجهه به الحقية لا يقتضيه اذ لا يلزم من اتحادهما باعتبار الذات اتحادهما في الاصطلاح على تسمية تمام بذلك الاسم والقياس على الايجاب والوجوب غير مفيد في الاصطلاحات على ان في اتحاد الايجاب والوجوب نزاعا كما علم مما تقدم فليتأمل (قوله ومن خطاب الوضع) قال الكمال نبه بتنكيره منه على ان حد ورد أقسام خطاب الوضع لم تعرف مما ذكر بل من حد ورد متعلقاته الآتية كما نبه عليه بقوله وسيأتي حدود السبب الخ وذكر مثله شيخ الاسلام ثم قال هذا والاولى انه انما عرف أيضا مما ذكره بقوله وان ورد الخ لتفرد السبب منه مثلا الخطاب بكون الشيء سببا لحكم شيء اه (وأقول) الوجه انه نبه بتنكيره منه على ان مقصود المصنف بالنسبة للوضع حد خطاب الوضع لا حدود اقسامه أيضا وان أمكن معرفتها أيضا على ما يشهد بذلك ظاهر عبارته لانه انما تعرض لخطاب الوضع والتقسيم المذكور ليس لنفس الخطاب

ووصف المقتضي بالورود مجاز كوصف اللفظ به الشائع والشيء يتناول فعل المكلف وغيره له كالزنا سببا للوجوب الحد والزوال سببا لوجوب الظهر واتلاف الصبي مثلا سببا لوجوب الضمان في ماله واداء الولي منه (موضع) أي فهذا الخطاب يسمى وضعا ويسمى خطاب وضع أيضا لان متعلقه بوضع الله أي بجعله كما يسمى الخطاب المقتضي أو المخير الذي هو الحكم المتعارف كما تقدم خطاب تكليف لما تقدم (وقد عرفت حدودها) أي حدود المذكورات من أقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع كحد الايجاب الخطاب المقتضي للفعل اقتضاء جازما وعلى هذا (وسيأتي) حدود القياس (و) السبب وغيره من أقسام متعلق خطاب الوضع

بل المتعلق متعلقه وان فهم منه أقسام نفس الخطاب مع قلة جدوى ما علم بالنسبة للاقسام لما فيه من غاية الاجمال والابهام لعدم تميز معانى المتعلقات بعد كما لا يخفى (قوله وكذا حد الحد) المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل الباء المتعلقة به والمضاف اليه بمعنى المعرف وقوله الدافع للاعتراض وجه الدفع ان الحد عند الاصوليين بمعنى المعرف سواء كان بالذاتيات أولا (قوله لان المميز فيها خارج عن الماهية) فيه أمران أحدهما انه اعترضه شيخنا العلامة فى درسه فقال فيه بحث لان انقسام التعريف الى الحد والرسم انما يكون فى الماهيات الحقيقية كالانسان وأما الامور الجعلية فهى أمور اعتبارية يعتبرها العقل فاذا جعل لها العقل جنسا وفصلا وعرفها بذلك فذلك حدلها والاجناس والفصول التى اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شئ داخل وخارج كالامور الحقيقية اه وشيخنا الشهاب حيث قال فقولك الايجاب هو الخطاب المقتضى للفعل اقتضاء جازما الاقتضاء فيه خارج عن الماهية وفيه نظر لما سياتى ان الاقتضاء هو نفس الخطاب وقد جعل الاسنوى هذا ونحوه حدا حقيقيا اه (وأقول) أما ما قاله شيخنا العلامة فهو سهو قطعا فان الانقسام الى الحد والرسم جار فى الماهيات الاعتبارية أيضا كما هو منصوص عليه حتى فى المقدمات قال فى القرة فقبل تعريف الحقائق الموجودة فى الخارج كالانسان والفرس متعسر بل متعذر وذلك لصعوبة التفرقة بين الذاتيات والعرضيات من الجنس والعرض العام والفصل والخاصة وأما تعريف المفهومات الاعتبارية الاصطلاحية والتمييز بين أجناسها واعراضها العامة وفصولها وخواصها فعلى طرف الثمام اه ومعنى على طرف الثمام وهو نبت صغير انها فى غاية السهولة لان ما اعتبر فيها معلوم منقول فما اعتبر فهو ذاتى وما لم يعتبر فهو عرضى خارج فيسهل الاتيان بكل من الاقسام المذكورة وأما ما قاله شيخنا الشهاب فيؤيده ان جماعة منهم المولى سعد الدين فى حواشى العضد صرحوا بان الاقتضاء هو نفس الخطاب وانما أسند الى الخطاب مبالغة كما فى جد جده ويوافق ذلك قول الشارح ثم يختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ اذ لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا اختصارا له على الحقيقة فليتأمل ويمكن الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عنده بنقل منهم ان المميز هنا خارج أو بانه أجاب بذلك على سبيل التنزل مع المعترض فلا ينافى انها عنده حدود لا رسوم وان المميز فيها ذاتى لا خارجى ولعل الحامل له على التنزل عدم تيسر البرهان على ان المميز ذاتى اذ لم يثبت عنهم الا مجرد أخذه فى التعريف وذلك محتمل للذاتية والخروج وان كان الظاهر منه الذاتية فكان فى سلوك التنزل قطع لمادة الاعتراض واستراحة من عهدة الاستدلال والامر الثانى ان المحشيين فسرا المميز فى قوله لان المميز فيها خارج بتعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه بالترك وتعلق التخيير بكل منهما وفسر الماهية بماهية الحكم (وأقول) فيه نظر اما أولا فلان تعلق الخطاب بالمذكورات جزء من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما بيناه فيما سبق فليس خارجا عن ماهيته فكيف يصح تفسير الخارج به فى كلام الشارح وأما ثانيا فلان الكلام فى حدود الايجاب وغيره ولا يلزم من خروج الشئ من ماهية الحكم خروجه عن ماهية تلك الامور فليتأمل وقد صرح ما تقدم عن شيخنا الشهاب بانه الاقتضا بالنسبة للايجاب وكأنه انما جعله الاقتضاء دون قيد الجزم للاحتياج الى التمييز به عن الاباحة كالاحتياج بقيد الجزم

وكذا حد الحد بالجامع المانع الدافع للاعتراض بان ما عرف رسوم لا حدود لان المميز فيها خارج عن الماهية ثم يختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم وعلى هذا القياس وسيأتى حد الامر باقتضاء الفعل والنهى باقتضاء الكف كما يحدان بالقول المقتضى للفعل والكف

فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة هو المعبر عنه فيما سيأتى بالامر والنهى نظرا هنا الى انه حكم وهناك الى انه كلام (والفرض والواجب مترادفان) أى اسمان لمعنى واحد وهو كما علم من حد الايجاب الفعل المطلوب طلبا جازما (خلافا لابى حنيفة) فى نفيه ترادفهما حيث قال هذا الفعل ان ثبت بدليل قطعى كالقرآن فهو الفرض كقراءة القرآن فى الصلاة الثابتة بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن أو بدليل ظنى كخبر الواحد فهو الواجب كقراءة الفاتحة فى الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب

عن الندب فليتامل (قوله فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة هو المعبر عنه فيما سيأتى بالامر والنهى) فيه أمران * أحدهما ان ذلك شامل حد الامر والنهى الآتى بالاقتضاء المذكور والحدود به هنا الايجاب وغيره مما عدا الاباحة ومن ثم ما يحدان بالقول المقتضى اذ القول المقتضى بمعنى الخطاب المقتضى اذ كل منهما هو الكلام النفسى كما يعلم من مبحث الامر فقد اعتبر الشارع * وثانيهما انه اعترضه شيخنا العلامة حيث قال عقبه يعنى فيكون الامر والنهى مرادفين لما عدا الاباحة واعلم ان الماهية قد تؤخذ بشرط شئ أو بشرط لا شئ تارة ولا بشرط أخرى والثالثة أعم من الاولين مفهوما ومساويان صدقا كالحيوان المأخوذ تارة بشرط الناطق أو بشرط عدم الناطق وتارة لا بشرط واحد منهما وكالطلب المأخوذ فى الايجاب والتحريم بشرط الجزم وفى الندب والكراهة بشرط عدمه وفى الامر والنهى لا بشرط واحد منهما فغايتهما انهما مساويان للايجاب وما عطف عليه صدقا وأما ان مفهومهما هو مفهوم الاربعة الذى هو معنى الترادف فلا انتهى وفيه أمران * الاول انه لا يخفى ان ضمير المثنى فى قوله ويتساويان صدقا راجع للاولين والثالث فقد اعتبر مجموع الاولين فردا والثالث فردا آخر فالمعنى ان افراد مجموع الاولين هى افراد الثالث وبالعكس فالمساواة بين الثالث ومجموع الاولين لا بينه وبين كل من ما افساده فانه اعم من كل واحد منهما صدقا أيضا قطعا وكذا يقال فى الامر بالنسبة للايجاب والندب فبينه وبين مجموعهما مساواة اذ ما يصدقان عليه من الافراد يصدق هو عليه وبالعكس لا بينه وبين كل واحد منهما بل هو أعم من كل واحد منهما صدقا أيضا قطعا وفى النهى بالنسبة للتحريم والكراهة فبينه وبين مجموعهما مساواة لا بينه وبين كل واحد منهما لما علم مما تقرر واذا علمت ذلك فقوله فغايتهما انهما مساويان للايجاب وما عطف عليه يجوز حمله على ما قلناه من ان المراد مساواة الامر لمجموع الايجاب والندب ومساواة النهى لمجموع التحريم والكراهة ويجوز حمله على ظاهره من مساواة مجموع الامر والنهى لمجموع الاربعة بمعنى ان افراد مجموعهما هى افراد مجموع الاربعة وبالعكس * والامر الثانى انه لا يخفى سقوط ما أورده من الاعتراض لانه بناه على ما نقوله عليه ونسبه اليه من ارادة الترادف الذى ليس فى كلامه ما يدل عليه ولا ضرورة هنا له تلجئ اليه فان المعبر عنه كما يجوز أن يراد به المفهوم يجوز أن يراد به الذات فحمله فى عبارة الشارح على المفهوم ثم الاعتراض عليه لا حامل عليه الا مجرد محبة الاعتراض كيف كان وذلك مما لا يليق بالانسان (قوله نظرا هنا الخ) مفعول له للمعبر بمعنى ان المعبر عنه فى الموضعين واحد واختلفت العبارة عنه فيهما للمناسبة فعبر عنه هنا بالايجاب وغيره نظرا الى انه حكم لان الكلام فى بيان الاحكام والايجاب وغيره مناسب له وعبر عنه فيما سيأتى بالامر والنهى نظرا الى انه كلام والكلام يناسبه الامر والنهى (قوله والفرض والواجب) أى هذان اللفظان اذ الترادف من صفات الالفاظ وقوله مترادفان أى اصطلاحا بدليل تقرير الشارح الآتى فى قوله وهو لغة اخذا من كذا وقوله وما خذناه اكثر استعمالا وهو تثنية مترادف بمعنى مرادف وقوله لمعنى واحد أى مفهوم واحد اذ الترادف يعتبر فيه اتحاد المفهوم ولا يكفى فيه اتحاد مطلق المعنى وقوله وهو أى ذلك المعنى الواحد لكن المراد بعلمه من حد الايجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحدا مسمى بلفظين وقوله كما علم قد يستشكل هذا التشبيه بان ذلك المعنى هو المعلوم من حد الايجاب لا

آخر يثبت به المعلوم منه ويجاب بان الكاف بمعنى على وما مصدرية أى وهو بناء على علمه من حد الايجاب كذا (قوله فيأثم بتركها الخ) أورد شيخنا العلامة ان التفريع على ما تقدم يدل على ان للتسمية دخلا فى ذلك فلا يناسب قول المصنف الآتى وهو لفظى ولا يفيد حينئذ اعتذار الشارح الآتى فكان الاولى ترك التفريع اه ويجاب بمنع ان التفريع على التسمية بل على الدليل (قوله وهو أى الخلاف لفظى) اعترضه الكورانى حيث قال وحكم المصنف ان هذا البحث لفظى راجع الى التسمية لا الى المعنى اذ الفعل المذكور يستحق تاركه العقاب سواء كان ثبوته بقطعى أو ظنى وأما ان الفرض فى اللغة التقدير والواجب السقوط فلا يجدى شيأ وهذا الذى ذكره من الرد ذكره محققو الشافعية فى كتبهم وربما يقال من جهتهم ان من قواعد المعقول ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات كالانقسام بمتساويين فى الزوج وعدمه فى الفرد وكالحركة بالارادة فى الحيوان وعدمها فى غيره والفرض والواجب مختلفان عندهم فى اللوازم فان الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك والفرض يلزمه الفساد وأيضا الثابت بالقطعى يلزمه كفر المنكر والواجب بالظنى لا يلزم منكره كفر ولهذا يطلق على الثابت بالقطعى عندهم الواجب علما وعملا وعلى الثابت بالظنى الواجب عملا ويمثلون للاول صلاة الفجر وللثانى بصلاة الوتر والله أعلم اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم التأمل لان اختلاف ما ثبت بدليل قطعى وما ثبت بدليل ظنى لاختلاف لوازمهما شرعا لا ينافى المدعى وهو اجتماعهما فى معنى واحد عام وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه وترادف لفظى الفرض والواجب اصطلاحا على ذلك المعنى الواحد ولو صح ما توهمه من ان اختلافهما ينافى ذلك بطل ما اعترف به الحنفية من الاستعمال الثانى وهو استعمال الفرض فيما ثبت بظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائعا مستفيضا كما سيأتى عن التلويح مع ما يوضح جوابنا ويؤيده ولو كان اختلاف لوازم الشيئين يمنع اشتراكهما فى الاسم ووضعه لمعنى عام يشملهما لما صح اطلاق لفظ الفرض على الصلاة والصوم مثلا لاختلاف لوازمهما قطعا على ان الاستدلال باختلافهما بالفساد بترك الفرض وعدم الفساد بترك الواجب لو سلمنا افادة الاستدلال هنا باختلاف اللوازم انما يصح لو كان اختلافهما بالفساد وعدمه امرا ثابتا فى نفس الامر مسلما أما اذا كان من دعوى المخالف ممنوعا عند خصمه فلا يجدى شيأ (قوله أخذا للفرض من فرض الشئ الخ) قال شيخنا العلامة والثابت بقطعى مقطوع به اى معلوم فهو فرض بمعنى مفروض وأنت تعلم ان القطع بالمدلول انما يلزم القطع بدلالة الدليل لا القطع بثبته على ان القطع بالاحكام ليس من الفقه المعرف بالعلم أى الظن كما تقدم اه وما أشار اليه من انهم ارادوا هنا قطعية الدلالة أيضا صرح به السيد فى حواشى العضد فقال فى قوله ثبت بقطعى أى دلالة وسندا والظنى يقابله فلا قطع فى أحدهما أو فيهما اه وحاصل اعتراضه الاول ان توجيههم انما يتم اذا أريد قطعى الدلالة أيضا لكن أمثلتهم السابقة تخالف ذلك اذ لا قطعية فيها من جهة الدلالة وهذا الاعتراض لا يرد على الشارح لانه حاك عن غيره ولا اعتراض على الحكاية كما تقرر فى محله ولا على الحنفية لان القطعى عندهم يجامع مطلق الاحتمال وهو ما لا يكون احتماله ناشئا عن الدليل كما نصوا على ذلك فى أصولهم وكثيرا ما يحصل الخلل من عدم التمييز بين الاصطلاحات والوقوف على مقاصد الائمة وأما اعتراضه الثانى فجوابه

فيأثم بتركها ولا تفسد به الصلاة بخلاف ترك القراءة (وهو) أى الخلاف (لفظى) أى عائد الى اللفظ والتسمية اذ حاصله ان ما ثبت بقطعى كما يسمى فرضا هل يسمى واجبا وما ثبت بظنى كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا فعنده لا اخذا للفرض من فرض الشئ بمعنى حزه أى قطع بعضه وللواجب من وجب الشئ وجبة سقط وما ثبت بظنى ساقط من قسم المعلوم

أما أولا فلا يلزم من هذا الكلام ان ما ثبت بقطعي يسمى فرضا وليس فيه تعرض لذلك بوجه وأما ثانيا فلأن جملة تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في أصولهم (قوله وعندنا نم الخ) اعترضه شيخنا العلامة كما نقل عن تدريسه بأن في جعل ذلك مترادفا مع ملاحظة مادة الاشتقاق بحثا لأنه ما يسمى فرضا إلا من هذه الحيثية وكذا في الآخر فالمفهوم مختلف فلا ترادف اه (وأقول) هذا عجيب لأنه ان أراد بملاحظة مادة الاشتقاق اعتبارها في المفهوم فهو ممنوع وغير لازم من هذا الكلام وان أراد بها اعتبار المناسبة بين المنقول والمنقول عنه فهذا لا يوجب اختلاف المفهوم وهذا في غاية الوضوح فاحسن التأمل قال في التلويح لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد في الشرع فإن جاحد الأول كافر دون الثاني وتارك العمل بالأول مؤول لا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بأن التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما أو بأن الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض علم قطعا أنه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم أن يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع أن يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي ألا ترى الى قولهم الفرض أي المفروض المقدر في المسح هو الربع وأيضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض أي بين الحنفية كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم أيضا الخ اه وظاهر هذا الكلام ثبوت الكفر عندهم بانكار القطعي وان كان محتملا حيث لم ينشأ احتماله عن دليل فليراجع وفي حواشي العضد للسعد قوله والنزاع لفظي عائد الى التسمية فنحن نجعل اللفظين اسما لمعنى واحد متفاوت افراده وهم يخصون كلا منهما بقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسما له وقد يتوهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا وهو غلط ظاهر اه واعلم ان الظرف في قوله وعندنا نم يتعلق بنم لما فيه من معنى الفعل (قوله أمر تسمي) هذا يدل على ان الاحكام الوضعية والعلم بها من الفقه كما بينه شيخنا العلامة ثم قال فما نقله الشارح في تعريف الفقه عن بعضهم من جعل الاحكام الشرعية فيه قيدا واحدا بمعنى الحكم الشرعي المعرف بالخطاب التكليفي غير صحيح أي لاخراجه الاحكام الوضعية مع انها من الفقه وقول الشارح في دفعه خلاف الظاهر غير سديد اه أي لان الاقتصار على نحو الفقه الظاهر يدل على صحته وقد قدمنا الكلام على ذلك في محله بما فيه الاعتذار عن الشارح (قوله لا مدخل له في التسمية) قال شيخنا العلامة في حواشيه قد يقال ظنية الدليل لما كانت سببا للتسمية بالواجب

وعندنا نم أخذا من فرض الشيء قدره ووجب الشيء وجوبا ثبت وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني وما أخذنا أكثر استعمالا وما تقدم من ان ترك الفاتحة في الصلاة لا يفسدها عنده أي دوننا لا يضر في ان الخلاف لفظي لانه أمر تسمي لا مدخل له في التسمية التي الكلام فيها

أى الساقط وعدمها بالفرض أى المقطوع واعدم الفساد بالترك كأنه عليه الشارح بقوله فيا ثم الخ كان لعدم الفساد مدخل فى التسمية باعتبار سببه وان لم يكن له مدخل باعتبار نفسه اه وقال فى تدريسه المتبادر أن يقال لا مدخل للتسمية فيه أى لانه ناشئ عن الدليل الذى دل المجتهد على الحكم لا عن التسمية اه (وأقول) أما الكلام الاول فلا يخفى ضعفه لانه ان أراد ان مدخلية سبب عدم الفساد أوجبت مدخليته وتأثيره حقيقة فهو ممنوع ولا يلزم من مدخلية سبب شئ فى شئ آخر مدخلية ذلك الشئ المسبب فى ذلك الشئ الآخر والحاصل ان الظنية تسبب عنها أمران التسمية وعدم الفساد ولا يلزم من سببية شئ لامرين سببية أحد الامرين للآخر كما هو فى غاية الظهور على ان سببية الظنية للتسمية ليست على حقيقة السببية فان هذه التسمية أمر اصطلاحى غاية الامر انه لوحظ فيها مناسبة الظنية وان أراد ان مدخلية سببه صححت وصفه بالمدخلية على وجه التجوز والتسمح بمعنى مجرد ان لسببه مدخلية فهذا لا يجدى شيأ ولا يعارض نفى الشارح المدخلية عن عدم الفساد واما الكلام الثانى فلعل وجهه أن المتبادر ما ذكره أن المقصود نفى مدخلية التسمية فى عدم الفساد اذ لو كان لها مدخل فيه كان النزاع فيها نزاعا فيه فيكون الخلاف معنويا ولعل وجه ما عبر به الشارح انه لو كانت التسمية بمدخلية عدم الفساد كان النزاع فيما فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنويا فليتأمل (قوله وهو) أى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم أى على ما علم أى بناء على علمه من حد الندب أى من حيث ذاته لا باعتبار انه معنى لتلك الاسماء (قوله حيث قالوا هذا الفعل ان واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم فهو السنة الخ) فيه أمور * الاول ان ما أمر به صريحا ولم يفعله فى أى الاقسام المذكورة يدخل فيه نظر وقضية تعليلهم القسم الاول عدم دخوله فى السنة وقال بعض مشايخنا يحتمل دخوله فيما لم يفعله ويحتمل دخوله فى المستحب لانه محبوب للشارع بطلبه صريحا واما ما هم بفعله أو عزم عليه ومنعه منه مانع كما فى تحويل الرداء فى خطبة الاستسقاء وصوم تاسوعاء فيحتمل أن يلحق بما فعله ثم ان دل الحال على انه لو تمكن منه واظب عليه ألحق بالقسم الاول والا فبالقسم الثانى بخلاف ما رغب فيه ولم يأمر به صريحا ولا فعله فهو محل القسم الاخير * والثانى انه ينبغى حمل الفعل على أعم من الفعل المعروف حتى يشمل غيره ايضا كالقول والنية * والثالث انه لم جعلوا المقسم الفعل الجزئى حيث أتوا باسم الاشارة فى قولهم هذا الفعل الخ مع أن الجزئى الحقيقى لا يتصور المواظبة عليه ولا فعله مرتين اذ لا يتصور تعدده وانما يتصور تعدد الجنس والمواظبة عليه الا أن يجاب بان الاشارة ليست للجزئى بل الفعل المطلوب وفائدتها بيان أن التفصيل فى الفعل المطلوب لا فى غيره ولا فى مطلق الفعل فليتأمل * والرابع أن هذا التفصيل لا يتصور مع ما نقل عن بعضهم ان من خصائصه عليه أفضل الصلاة والسلام انه اذا فعل مندوبا وجب عليه المداومة عليه اذ مع ذلك لا يتصور قولهم أو لم يواظب عليه كأن فعله مرة أو مرتين كما لا يخفى ويجاب بأن كلام الفقهاء صريح فى رد هذا المنقول عن بعضهم لانهم فرقوا فى رواتب الصلاة بين المؤكد منها وغيره بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح منهم فى عدم مداومته على غير المؤكد ولان فى الترمذى كما حكاه السيد معين الدين فى خصائصه انه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضحى حتى نقول لا يصليها بعد ولانهم جمعوا بين الرواية الدالة على

(والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة) أى أسماء لمعنى واحد وهو كما علم من حد الندب الفعل المطلوب طلبا غير جازم (خلافا لبعض اصحابنا) اى القاضى الحسين وغيره فى نفيهم ترادفها حيث قالوا هذا الفعل ان واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم فهو السنة اولم يواظب عليه

انه عليه الصلاة والسلام كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على انه كان يصوم بعضه بان تارة كان يصوم كله وتارة كان يصوم بعضه واحتمال ان مرات البعض تقدمت ومرات الكل تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعيد ثم ذكر السيوطي عن بعضهم انه عد من خصائصه ان جميع نوافله كانت فرضا وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا أيضا لانهم حكوا خلافا في نوافل معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أولا فلو اتفقوا على وجوب جميع نوافله لم يتجه تخصيص بعض النوافل بالخلاف ومع ذلك فهذا لا ينافي ذلك التفصيل في تسميته للجواز ان بعض نوافله وجب على وجه المداومة والبعض وجب لا على وجه المداومة بل مرة أو مرتين وفي الروضة كاصلها ان من خصائصه عليه الصلاة والسلام اتمام كل تطوع شرع فيه أي وجوب ذلك ولا يخفى ان قضية ذلك عدم وجوب نوافله والا لامعنى لذكر وجوب الاتمام مع وجوب الاصل فتأمل • والخامس ان الكوراني أورد هنا ما يتعجب منه حيث قال واستدلالهم على ذلك بان السنة فعل واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة أو مرتين والتطوع ما أنشأه الانسان غير مفيد لاتحاد الحقيقة وعدم اختلاف اللوازم اه (وأقول) لا يخفى فساد ما ذكر بل هو أشبه شيء بالهذيان اما أولا فلان ما ذكروه ليس استدلالا كما توهمه بل هو ضبط لتلك الاقسام واما ثانيا فلان قوله لاتحاد الحقيقة من باب الاستدلال بمحل النزاع وهو لا يجوز واما ثالثا فلان قوله وعدم اختلاف اللوازم لو سلم ثبوته واعتباره ودلالته على الاتحاد لم يفد شيأ في الاصطلاحات التي الكلام فيها اذ لا شبهة لعاقل في جواز الاصطلاح على اسم واحد مع اختلاف اللوازم وعلى تعدده مع اتحادها (قوله كان فعله مرة أو مرتين) اقول دلت الكاف على عدم الانحصار في المرة والمرتين ولعل الضابط ما لم ينته الى حد المواظبة ويبقى الكلام في ضابط المواظبة ولعله أن لا يترك الا لعذر (قوله لعمومه للاقسام الثلاثة) يعني انه مرادف لكل منها وليس المراد انه صادق عليها وعلى غيرها حتى لا يرادفها اذ الاعم بهذا المعنى لا يرادف الاخص (قوله ولا يجب المندوب بالشروع فيه الخ) الباء السببية أي بسبب الشروع فيه أي لا يصير الشروع فيه سببا لوجوب اتمامه كذا قرره شيخنا العلامة وفيه بعد ذلك أمران • الاول انه قد يناقش بانه ان كان محل الخلاف مطلق المندوب كما هو ظاهر المتن أو صريحه فلم اقتصر الشارح في المعارضة الآتية على الصوم والصلاة وهلا جعل المقيس ما عدا الصوم لا الصلاة فقط وان كان محل الخلاف الصوم والصلاة فقط فلم قال الشارح قياسا أي فقارق الحج والعمرة غيرهما من باقي المندوبات ويجاب باختيار الاول ولعل اقتصار الشارح في المعارضة على ما ذكر لانه الذي تعرضوا له صريحا فلم يتصرف عليهم بالتصريح بما لم يصرحوا به • والثاني ان الكوراني أورد هنا ما يتعجب منه ولكن لا عجب مع ملاحظة عدم انسه بالشرعيات ولطائفها وذلك لانه لما قرر استدلال الحنفية على وجوبه وأجاب عنه قال هذا وأقول لا يخلو أن ما شرع فيه من الفعل هل هو باق على صفة النفل أو انقلب بالشروع واجبا الثاني باطل اجماعا اذ لا يوجد شيء في الشريعة يكون بعضه نفلا وبعضه واجبا وأيضا لو كان بالشروع يصير واجبا لترتب عليه ثواب الواجبات دون النوافل اذ ثواب الواجبات اضعاف ثواب النفل وهذا مما لم يقل به أحد اه (وأقول) اما قوله والثاني باطل بالاجماع فهو باطل بلا اشكال اما أولا فمن أين له

بيان فعله مرة أو مرتين فهو المستحب أو لم يفعله وهو ما ينشئه الانسان باختياره من الاوراد فهو التطوع ولم يتعرضوا للمندوب لعمومه للاقسام الثلاثة بلا شك (وهو) أي الخلاف (لفظي) أي عائد الى اللفظ والتسمية اذ حاصله ان كلا من الاقسام الثلاثة كما يسمى باسم من الاسماء الثلاثة كما ذكر هل يسمى بغيره منها فقال البعض لا اذ السنة الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة والاكثر نعم ويصدق على كل من الاقسام انه طريقة وعادة في الدين ومحبوب للشارع بطلبه وزائد على الواجب (ولا يجب) المندوب (بالشروع) فيه

هذا الاجماع وهو قطعا ليس من أهل نقل الاجماع وكيف تصح دعوى الاجماع مع مخالفة من يتوقف عليه الاجماع كالامام النعمان ودعوى تقدم الاجماع عليه فيكون حجة عليه غير مسموعة الا بنقل صحيح صريح ممن يعتد به وعمن يعتد به وماذكره فى اثبات هذه الدعوى مما لا التفات اليه اذ ليس هو من أهل استقراء الشريعة حتى يصح له الجزم بأنه ليس فيها ماذكر فان قيل غرضه من هذا الجزم مجرد المنع وانما أورده فى صورة الدعوى مبالغة قلنا فلا يصح استدلاله به على دعوى بطلان الثانى اجماعا وأما ثانيا فلان من نذر اتمام الفعل الذى يشرع فيه انعقد نذره ولزمه اتمام ماشرع فيه وان لم يلزمه الشروع فيه وهذا نظير ما ادعى الاجماع على بطلانه وهو من جملة الشريعة وأما قوله وأيضا الخ فالملازمة التى ادعاها فيه ممنوعة لجواز الفرق بين مايجب الشروع فيه أيضا ومالايجب الشروع فيه وهذا ان لم يقل القائل بوجوب الاتمام بأنه يثاب عليه ثواب الواجب فقوله وهذا مالم يقل له أحد مجرد دعوى تحتاج الى الاثبات ولم يأت لها باثبات (قوله أى لايجب اتمامه) قال شيخنا العلامة يريد به أن المندوب فى قوله لايجب المندوب مجاز من اطلاق الكل على البعض والقرينة قوله بالشروع اذ الجزء الذى به الشروع غير واجب لانه سبب فى الوجوب والسبب متقدم على المسبب وفيه نظر لان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان كحركة اليد لحركة الخاتم اه (وأقول) ان كان هذا التنظير فى جعل الجزء الذى به الشروع سببا مع تقدمه بالزمان والسبب لايتقدم بالزمان فهو اعتراض ساقط اذ ليس فى العبارة مايعين كون السبب نفس الجزء بل يحتمل كونه حصول الجزء وثبوته بمعنى كونه حاصلا ثابتا ولا خفاء فى مقارنة هذا الكون للباقى وان كان فى جعل قوله بالشروع قرينة وكان وجه التنظير انه اعتبر فى وجه كونه قرينة تقدم السبب بالزمان وهو ممنوع اذ الواجب فى السبب تقدمه بالذات لا بالزمان فلا يصح جعله قرينة فتوقف كونه قرينة على مالا يصح فهو أيضا تنظير ساقط أما أولا فمن أين له أن الشارح جعل القرينة قوله بالشروع حتى يتوجه هذا التنظير عليه فانه ليس فى كلامه تعرض للقرينة وجاز أن تكون القرينة عنده شيئا آخر ككون محل النزاع المندوب الذى أقل أمره ان لايجب الشروع فيه والا لم يكن مندوبا بل هذا مما لانزاع فيه بل لايقبل النزاع بوجه وأما ثانيا فسلمنا ان الشارح جعل القرينة قوله بالشروع لكن من أين انه جعل سبب الوجوب الجزء الذى به الشروع فانه ليس فى كلامه تعرض لذلك وجاز ان يكون السبب ماذكرنا من حصول الجزء الاول وثبوته بمعنى كونه حاصلا ثابتا وهو مقارن للوجوب بالزمان بلا اشكال وان كان فى شئ آخر فليصور لنتكلم عليه (قوله لان المندوب يجوز تركه) اعترضه شيخنا العلامة فقال هذه فى معنى قياس من الشكل الاول صغراه قوله وترك اتمامه الخ وتقديره ترك اتمام المندوب المبطل لما فعل منه ترك له وتركه جائز ينتج ترك اتمامه جائز وهو المراد من نفى وجوبه وللخصم منع الصغرى وسنده أن ترك الاتمام المبطل لما فعل ترك لما لم يفعل وابطال لما فعل فلم يتحد الوسط واتحاده شرط للانتاج اه (وأقول) لايخفى انه اذا أريد بالترك فى الكبرى أعم من عدم الاقدام ومن الاعراض بعد الشروع عن الاتمام كان الوسط متحدا غاية الامر انه يتوجه حينئذ منع كلية الكبرى بأن يقال ان أريد بالترك فيها عدم الاقدام لم يتحد الوسط أو أعم منه ومن الاعراض بعد الشروع عن الاتمام فلا نسلم الجواز كليا

أى لايجب اتمامه لان المندوب يجوز تركه وترك اتمامه المبطل لما فعل منه ترك له (خلافا لابى حنيفة) فى قوله بوجوب اتمامه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم حتى يجب بترك اتمام الصلاة والصوم منه قضاؤهما وعورض فى الصوم

لامكان الفرق بين النوعين اذ للعبادة بعد التلبس بها من الحرمة ما ليس لها قبله وحينئذ يحتاج الى اثبات كلية الكبرى باثبات حكمها للنوع الثاني ومن النوعين المذكورين فانه هو محل النزاع ولنا في اثبات ذلك أحاديث منها حديث مسلم انه عليه الصلاة والسلام أفطر بعدما نوى صوم تطوع فسقط المنع واستقام القياس وبما قررناه يظهر أن الذي يتوجه عليه المنع هو كلية الكبرى لا الصغرى لان المراد بالترك فيها هو النوع الثاني ولا معنى لمنعه لانه ان أريد به انه ليس الترك فيها بمعنى عدم الاقدام فالمستدل لم يرد ذلك حتى يتوجه عليه منعه وان أريد انه لا يسمى تركا فان أريد عند الاطلاق فعلى تسليمه يكون مجرد مناقشة في التسمية وليست بقادحة في المقصود أو مطلقا فهو مكابرة غير ملتفت اليها مع أن ذلك لا يقدح في المقصود (قوله بحديث الصائم المتطوع الخ) أورد عليه شيخنا العلامة فقال للخصم أن يحمل الصائم على مريد الصوم والفائدة في النص على ذلك حينئذ أن النية بمجردها لا يلزم بها شيء لا يقال فيكون الصائم مجازا لانا نقول هو أيضا مجاز قبل تمامه ويترجح المجاز الاول ببقاء صام في قوله ان شاء صام على حقيقته على الاول دون الثاني اذ حقيقته الامساك من طلوع الفجر الى الغروب اه (وأقول) ما تمسك به مما لا يغني عنه شيأ وذلك لانه يلزم على ما ذكره من حمل الصائم على مريد الصوم تجوزان أحدهما في لفظ الصائم حيث استعمل في معنى مريد الصوم والثاني في لفظ أفطر حيث استعمل على هذا في معنى استمر مفطرا وذلك خلاف حقيقته قطعا بخلاف حمل الصائم على حقيقته الذي هو قولنا فانه يلزم عليه تجوز واحد في قوله ان شاء صام فانه على هذا التقدير بمعنى استمر صائما ولا شبهة في ان تقليل المجاز أقرب الى الاصل وتكثيره أبعد عن الاصل فما قلناه أرجح لذلك وأما دعواه ان الصائم مجاز فيما قبل التمام فممنوعة قطعا بل اطلاق اسم الفاعل على المتلبس بالحدث قبل تمامه حقيقة كما نص عليه كلامهم الآتي في محله مع رد ما وقع لشيخنا هناك وقد قال الفقهاء لو حلف لا يصلي حنث بالشروع الصحيح وان أفسد الصلاة لصدق اسم الصلاة ويلزم على ما قاله ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا بعد التمام ولا يقوله أحد بل هو حينئذ مجاز قطعا كما سيأتي نصهم عليه في محله فقد بان اندفاع قوله لانا نقول هو أيضا مجاز قبل تمامه وقوله ويترجح المجاز الاول الخ اذ بان انه قبل التمام حقيقة وان مجرد بقاء صام على حقيقته لا يفيد مع لزوم تجوزين معه دون الاول (قوله فلا تتناولهما الاعمال) قال شيخنا العلامة فيه مناقشة لان العام المخصوص سيأتي أن عمومه مراد تناولا لا حكما اه (وأقول) جواب هذه المناقشة أن المراد بقرينة صريحة السياق لا تتناولهما الاعمال حكما أو مطلقا وهذا ظاهر (قوله بجامع بين الادلة) أورد شيخنا العلامة انه ظاهر في أن عموم الاعمال انما خص بالصوم والصلاة من المندوبات وهو خلاف عموم الندب في قوله ولا يجب المندوب ولو خص عدم الوجوب بهما لم يحتج الى اعتذار في وجوب اتمام الحج اه (وأقول) عذر الشارح في الاقتصار على ذكر الصوم والصلاة مع اعتقاده عدم اختصاص هذا الحكم بهما انه لم يثبت عنده من كلامهم التعرض لغيرهما صريحا فلم يعجبه التصرف عليهم بالتصريح بغيرهما ولا تخصيص المتن بهما دون غيرهما على ما هو عادته في امثال ذلك (قوله ووجوب اتمام الحج) فيه أمران * الاول قال الكوراني جواب سؤال مقدر تقديره ان النفل بالشروع لا يلزم مع انكم أوجبتم على من أفسد الحج

بحديث الصائم المتطوع أمير نفسه ان شاء صام وان شاء أفطر رواه الترمذي وغيره وقال الحاكم صحيح الاسناد ويقاس على الصوم الصلاة فلا تتناولهما الاعمال في الآية جمعا بين الادلة (ووجوب اتمام الحج) المندوب (لان نفله) اى الحج (كفرضه) فانها في كل منهما قصد الدخول في الحج

النفل

النفل قضاه فى القابل وألزمتم المضى فى فاسده أجاب بأن الحج من قبيل المستثنى لان نفل الحج كفرضه نية وكفارة اذلا تعرض فى نيته الى كونه فرضا أونفلا وأيضا عدم خروجه بالافساد فرضا أونفلا متفق عليه وهذا الالزام فيه لان الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النفل واما الالزام باستوائهما فى عدم الخروج بالافساد سالم عن القادح اذلم يقولوا بالمضى فى الفاسد فى نفل سواه اه (وأقول) ماذكره فى تقرير السؤال المقدر خطأ قطعا وغفلة فاحشة عن تأمل المتن وانما تقديره كما يصرح به عبارة الجواب فى المتن ان ماذكرتم من أن اتمام المندوب لايجب ينتقض بوجوب اتمام الحج المندوب أى الصحيح بدليل أن هذا السؤال على قوله ولايجب بالشروع وماذكره من ان المراد بالجواب الزام الحنفية ليس فى محله وانما المراد به دفع النقض علينا وفرق بين الالزام ودفع النقض فان الثانى يكفى فيه حصول الفرق على قولنا وماذكره من أن الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النفل فجوابه بعد تسليم الاستواء فى سائر صفات النية اما أولا فهو انا نثبت مذهبنا بالدليل وحينئذ ينهض الفرق واما ثانيا فيكفى بالنسبة للصوم اختصاص المجموع وان لم يختص بعض اجزائه على ان هذا انما يحتاج اليه لو كان المراد الزام الحنفية كما توهمه اما ان كان المراد دفع النقض علينا فيكفى الفرق على قولنا فليتأمل والامر الثانى قال الزركشى كلام المصنف يقتضى انه لم يخرج عن القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم أيضا الاضحية فانها سنة واذا ذبحت لزمت بالشروع اه ونظر شيخ الاسلام فى هذا الاستثناء (وأقول) ان أريد بقوله اذا ذبحت تمام الذبح فلعل وجه النظر أن بتمام الذبح تحصل التضحية فلا يتصور هنا وجوب اتمام بالشروع وان أريد به الشروع فى الذبح فلعل وجه النظر امامنع وجوب الاتمام واماأن وجوب الاتمام لدفع تلف المال لامن حيث الشروع فى مندوب لكن عدم الاتمام لايستلزم التلف على الاطلاق كماهو معلوم فليتأمل والله أعلم (قوله أى التلبس به) قال شيخنا العلامة تفسير للدخول واشارة الى انه مجاز لان الدخول حقيقة هو العبور فى الجسم اه وقضيته ان التلبس حقيقة وفيه توقف فليتأمل (قوله فى وجوب اتمامهما المشابهتهما الفرضهما فيما تقدم) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا العلامة فيه بحث لان التشريك فى الحكم بالمشابهة انما يصح مع الاشتراك فى علته كما هو منصوص عليه فى حد القياس وماتقدم من النية والكفارة وغيرهما ليس علة لوجوب الاتمام فى الفرض ولامن موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو مايجمع فيه بلازم العلة أو أثرها أو حكمها اذ علة وجوب الاتمام فى فرض الحج انما هو كونه فرضا وهو ليس بعلة للامور المذكورة والا لتبعته حيث كان فى الصلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان اه (وأقول) هو بحث قوى طالما ظهر لنا قبل اطلاعنا على ابداء شيخنا اياه ويمكن دفعه بان هذا القياس الذى أشار اليه المصنف من قياس الشبه وحاصله ان نفل الحج فرع تردد بين أصلين أحدهما فرضه والآخر نفل غيره فألحق باكثرهما شبها وهو فرض الحج ومن الاجوبة أيضا مانقل عن الشافعى رضى الله تعالى عنه ان الحج اختص بلزوم المضى فى فاسده فكيف فى صحيحه لكن هذا داخل فى قول المصنف وغيره فهو ممايقوى ماذكره المصنف ويدفع البحث المذكور * والثانى قال الكورانى ثم لبعض الشراح هنا كلام عجيب وهو انه قال لايتصور لناحج تطوع

أى التلبس به (وكفارة) فانها تجب فى كل منهما بالجماع المفسد له (وغيرهما) أى غير النية والكفارة كانتفاء الخروج بالفساد فان كلا منهما لايحصل الخروج منه بفساده بل يجب المضى فيه بعد فساده والعمرة كالحج فيما ذكر وغيرهما ليس نفله وفرضه سواء فيما ذكر فالنية فى نفل الصلاة والصوم غيرها فى فرضهما والكفارة فى فرض الصوم بشرطه دون نفله ودون الصلاة مطلقا وبفساد الصلاة والصوم يحصل الخروج منهما مطلقا ففارق الحج والعمرة غيرهما من باقى المندوبات فى وجوب اتمامهما لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدم

لان المخاطب به هو المستطيع فان لم يحج فالحج فى حقه فرض عين وان كان قد حج فهو فرض كفاية وقد ذهل عن أن معنى الاستطاعة المفسرة من الزاد والراحلة وأمن الطريق انما هو شرط الوجوب بناء على التيسير والتسهيل وذلك لا ينافى أن يحمل عادم هذه الاشياء المشقة ويتبرع بما لم يوجب الشارع عليه كما فى الصدقة كما اشار اليه أكرم الخلق صلى الله عليه وسلم أفضل الصدقة جهد المقل وان أراد أنه بمجرد ماشرع فيه يجب عليه فهو أول المسئلة مع انه لا ينافى النفلية بحسب الاصل فان قلت عادم الاستطاعة اذا حضر مكة وكان سالما من الموانع يجب عليه الحج قلنا يفرض فيمن حج مرة فان قلت من حج مرة أو أكثر لم يقع حجه نفلا بل فرض كفاية بناء على أن احياء البيت كل سنة بالحج فرض كفاية قلنا لو سلم دخول مثله فى عموم الخطاب بالاحياء ينتقض بالصبى المراهق فان حجه نفل بلا خلاف اذ لا يتوجه اليه خطاب وبالجملة الاستدلال بان المخاطب هو المستطيع منحصر فى الفرضين فلا يتصور حج تطوع غير سديد والله أعلم اه كلام الكورانى (وأقول) أراد بعض الشراح الزركشى فانه بعد أن بين المتن بانه جواب سؤال مقدر على الوجه الذى بيناه قال والذى يظهر عدم الاحتياج الى هذا لان الكلام فى المندوب عينا والحج بخلاف ذلك فانه لا يتصور لناج تطوع فان المخاطب به انما هو المستطيع فان لم يحج فهو فى حقه فرض عين والا ففرض كفاية فان اقامة شعار الحج من فروض الكفاية على المكلفين وحينئذ فلا يبقى اشكال فى امتناع الخروج منه الا على قولنا ان فرض الكفاية لا يلزم بالشروع على ماسيأتى اه واذا تأملت ما بالغ به عليه ظهر لك ما فيه مما يتعجب منه أيضا فقوله فهو أول المسئلة لا منشأ له الا الجهل بمذهب الشافعية اذ لا كلام عندهم فى ان غير المستطيع اذا تحمل المشقة وشرع وجب عليه الاتمام ووقع عن فرض الاسلام وقوله مع انه لا ينافى النفلية بحسب الاصل يقتضى جواز كونه نفلا بحسب الاصل وليس بصحيح كيف ولا يتصور عندهم تقدم النفل على فرض الاسلام وكلامه فيمن لم يحج مطلقا كما صرح به سياقه غاية الامر انه اذا قدر على المشى سن له الاقدام لكن هذا لا يصحح كون ما يأتى به نفلا بحسب الاصل كما زعم جوازه * وقوله قلنا لو سلم دخول مثله فى عموم الخطاب فيه اشارة الى منع دخوله فى عموم الخطاب وهو منع باطل لا منشأ له الا الجزاف فان كلامهم لا يحتمل عدم دخوله فيه بوجه كما هو معلوم لمن له المام به * واما قوله ينتقض بالصبى المراهق فان حجه نفل بلا خلاف اذ لا يتوجه اليه خطاب فان أراد به انتقاض قول الزركشى لا يتصور لناج تطوع كما يصرح به سياقه فهو مردود اما أولا فلان كلام الزركشى فى المكلف بالحج كما يدل عليه السياق وهو البالغ العاقل ويدل عليه قوله فان لم يحج فهو فى حقه فرض عين فان هذا لا يتصور الا فى المكلف به وقوله على المكلفين أى حتى بالحج بدليل السياق ثم يرد ذلك على قوله والذى يظهر عدم الاحتياج الى هذا ان ثبت جريان الخلاف فى نفل الصبى أيضا وأما ثانيا فلان الكلام فى نفى تطوع يصلح محلا لتعلق هذا الحكم وهو وجوب الاتمام وحج المراهق وان كان نفلا لا يتأتى وصفه بوجوب الاتمام اذ لا وجوب على المراهق واما الحمل على انه يجب على وليه أن يأمره باتمامه فتكلف ولا يخفى انه لا معنى لتقييده بالمراهق فان حج الصبى وان لم يراهق فهو مع انه تكليف مخالف للظاهر يتوقف على ثبوت أن ذلك من محل النزاع وان القائل بوجوب اتمام

النفل بطرده فى حق الولى بالنسبة للصبى بل وان لم يميز صحيح ونقل واما ثالثا فالزركشى ان يريد
بقوله ليس لناج تطوع أنه ليس لناج يقع تطوعا لا فرضا وحينئذ فقول الكورانى فان حجه نفل
بلا خلاف ان أراد به مجرد ان الاقدام عليه نفل لم يفد لان الكلام على هذا التقدير ليس
فى ذلك وان أراد انه يقع نفلا ولا يقع فرضا بلا خلاف فجزمه بنفيه الخلاف غير صحيح وأنى له بنفى
الخلاف مع انه لما صوّر جماعة حج النفل بحج العبيد والصبيان والمجانين لان فرض الكفاية
لا يتوجه اليهم رده آخرون بانه يسقط فرض الكفاية بهم وان لم يتوجه اليهم كما تسقط صلاة
الجنازة بالصبيان ولو مع وجود الرجال قال بعض الفضلاء وهو ظاهر فى غير المجانين اما سقوطه
بهم وبالصبيان غير المميزين ففيه نظر اه فاذا وقع هذا الاختلاف بين الفقهاء المتأخرين الذين
لهم غاية الاطلاع على كلام الائمة ونهاية النقد له فكيف يصح نفى الخلاف الا أن يجاب بانه لم
يقع فرضا بل وقع نفلا لكنه سد مسد الفرض واما رابعا فلان استدلاله بانه لم يتوجه اليه
خطاب غير صحيح اذ لا يلزم من عدم توجه الخطاب عدم الوقوع فرضا الا ترى أن من لم يستطع قط
لم يخاطب ولو تكلف وقع عن حجة الاسلام فضلا عن فرض الكفاية الا أن يفرق بأن هذا من
أهل الخطاب فى الجملة وقد اتضح بما قررناه انه لا يخاطب الا المستطيع وان وقع نسك غيره أيضا
فرضا وان نسك الحر البالغ العاقل وهو مراد الزركشى على ما هو ظاهر سياقه منحصر
فى الفرضين وأنه لا يتصوّر أن يكون تطوعا وأن قول الكورانى ان ذلك غير سديد وان نقض
قول الزركشى لا يتصوّر لناج تطوع بحج الصبى المراهق كما زعمه الكورانى غير صحيح لان كلامه
فى المكلف كما تبين نعم ينتقض به دعواه عدم الاحتياج الى ما ذكره المصنف ان ثبت جريان
الخلاف فى نقله وان القائل بوجوب الاتمام يطرده فى حق الولى بالنسبة للصبى مع ما فى حمل كلام
المصنف على ذلك من البعد والتكلف (قوله والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ) قال
الكورانى لما ذكر أن الخطاب الوارد من الشارع بكون الشئ سببا وشرطا ومانعا خطاب وضع
أراد ان يعرف المذكورات لعدم دخولها فى التكليفى وكان الاولى أن يذكر قوله وقد عرفت
حدودها قبل قوله وان ورد سببا او يؤخره عن المباحث المتقدمة المتعلقة بالواجب والفرض
والمندوب والخلاف الذى ذكره ليكون الكلام مرتبطا بعضه مع بعض اه (وأقول)
كان المناسب ان يقول أراد ان يعرف المذكورات لعدم فهمها مما ذكره فى التكليفى والوضعى
أو يقول لتوقف ايضاح الوضع على معرفتها لتعلقه بها واما قوله وكان الاولى الخ الدال على أن
كلام المصنف لم يرتبط بعضه مع بعض فهو صادر عن قلة التأمل وذلك لان المصنف ذكر قوله
وان ورد سببا الخ عقب بيان أقسام الخطاب التكليفى لغاية الارتباط بينهما لانهما قسما الخطاب
وأخر قوله وقد عرفت حدودها عن قوله وان ورد سببا الخ للتنبيه فيه أيضا على حد خطاب
الوضع الذى هو القسم الثانى للخطاب عقب ذكره ثم لما فرغ من بيان أقسام خطاب التكليف
وبيان خطاب الوضع وكان من أقسام خطاب التكليف الايجاب كان مظنة السؤال عن
ترادف الواجب الذى هو متعلق الايجاب الفرض لاشتباه معناهما فأفاد بيان ذلك ثم لما فرغ
من ذلك ناسب بيان ان متعلق الندب الذى هو أحد الاقسام أيضا وهو المندوب هل ينقلب
بالشروع الى قسم الواجب الذى هو متعلق الايجاب ثم شرع فى أقسام متعلق القسم الثانى

(والسبب ما يضاف الحكم
اليه) كذا فى المستصفى زاد
المصنف لبيان جهة الاضافة
قوله (للتعلق) أى لتعلق
الحكم (به من حيث انه
معرّف) للحكم (أو غيره)
أى غير معرف له اى مؤثر
فيه بذاته أو باذن الله تعالى
أو باعث عليه الاقوال
الآتية فى معنى العلة أى
حيثما أطلقت على شئ معزوا
أوّلها لاهل الحق تعرض
لها هنا

من الخطاب وهو خطاب الوضع والحاصل انه ذكر قسمى الخطاب وأقسام القسم الاول ثم تعرض لما يتعلق بأقسام القسم الاول ثم بين أقسام متعلق القسم الثانى وفى هذا من الارتباط والمناسبة ما لا يخفى على ذوى البصائر والتأمل فتأمل (قوله تنبيها على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه فى القياس بالعلة) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا يخفى أن المعبر عنه بالعلة من المعرف أو غيره أخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم اليه لتعلق من حيث هو معرف فكيف يتحد المعبر عنه بهما اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا اشتباه العارض بالمعروض وكثيرا ما يقع الغلط بسببه وذلك لان المراد بالمعبر عنه فى القياس بالعلة هى ذات المعرف لا مفهومه كما أن المعبر عنه هنا بالسبب تلك الذات بعينها والمأخوذ عارضا للمعبر عنه هنا بالسبب هو مفهومه لا ذاته فلا اشكال فى أن المعبر عنه هنا بالسبب والمعبر عنه هناك بالعلة واحد وهو الذات على أن قوله هنا من حيث هو معرف لا يقتضى أخذ المعرف عارضا لاحتماله لكونه جزأ كما هو الموافق لما نقله الشارح عن شرح المحصول وقال انه معرف لمفهومه فان من جملة اجزائه المعرف فلا بد أن يكون ذاتيا والا لم يكن مبينا لمفهومه اذ المركب من الداخل والخارج خارج فليتأمل (قوله الذى هو الحق) فان قيل أى حاجة لهذا مع قوله السابق معزوا لأهل الحق أجيب بانه لا يلزم من عزوه لأهل الحق أن يكون هو الحق (قوله مبين لخاصته) قال شيخنا العلامة المبين عند القوم هى الماهية لكن المبين به قد يكون ذاتيا للماهية وقد يكون عرضيا لها وخاصة من خواصها فكان الاولى أن يقول مبين للماهية بخاصيتها اه وقد يقال بعد التسليم ما المانع من ان المراد بالخاصة الماهية العرضية (قوله المعرف للحكم) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال سيأتى أن العلة قد تكون حكما شرعيا والمعلول بها أمرا حقيقيا كحل الشعر بالنكاح وحرمته بالطلاق علة لحياته كاليد والعلة هى السبب كما قال فيرد ذلك على تعريفى المتن والآمدى اه (وأقول) حاصله أن قيد المعرف للحكم يوجب عدم انعكاس التعريف اذ المعرف للامر الحقيقى من جملة السبب والعلة ولا يصدق عليه المعرف للحكم اذ ليس ذلك الامر الحقيقى من الحكم ويجاب بمنع أنه ليس حكما اذ المراد بالحكم هنا هو النسبة والمراد بالامر الحقيقى هنا ثبوت أمر حقيقى لموضوعه فهو نسبة تامة مدلولها أمر حقيقى غاية الامر ان فى قولهم قد يكون المعلول أمرا حقيقيا وقولهم فى التمثيل السابق كحياته تسامحا أوجب الاشتباه قبل التأمل والمراجعة والمراد فى الاول ثبوت أمر حقيقى وفى الثانى ثبوت حياته أى له بل لا يتصور ان يراد الا ذلك اذ حل الشعر وحرمته لا معنى لجعل معلوله ذات الحياة ومما يصرح بانهم أرادوا ما قلناه تعبير المحصول بقوله فرع اذا جوزنا تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى فهل يجوز تعليل الحكم الحقيقى بالحكم الشرعى ومثاله ان يعلل اثبات الحياة فى الشعر بانه يحرم فى الطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كاليد والحق انه جائز الخ اه (وأقول) فقد سمى الحقيقى حكما بقوله الحكم الحقيقى وفسره بالنسبة بقوله اثبات الحياة فى الشعر وحينئذ فقوله المعرف للحكم متناول للمعرف للامر الحقيقى لانه معرف للحكم كما تبين والحكم شامل للشرعى والحقيقى ولهذا أطلقه الشارح هنا وفيما يأتى فى القياس فلله دره ولو تنزلنا عن ذلك فلك بل لنا أن يقال ان التعريف باعتبار الغالب أو ان

تنبيها على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه فى القياس بالعلة كالزنا لوجوب الجلد والزوال لوجوب الظهر والاسكار لحرمة الخمر واضافة الاحكام اليها كما يقال يجب الجلد بالزنا والظهر بالزوال ويحرم الخمر للاسكار ومن قال لا يسمى الزوال ونحوه من السبب الوقتى علة نظر الى اشتراط المناسبة فى العلة وسيأتى انه لا اشتراط فيها بناء على انها بمعنى المعرف الذى هو الحق وما عرف المصنف به السبب هنا مبين لخاصته وما عرف به فى شرح المختصر كالآمدى من الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم مبين لمفهومه والقيد الاخير للاحتراز عن المانع

المراد ماشأنه تعريف الحكم وهذا صادق بأنه يعرف غيره أيضا وأهل هذه الفنون قد يتسامحون بمثل ذلك أو أنه للسبب والعلة عند الاطلاق ويدعى أن مادة النقض لا يتناولها الاسم عند الاطلاق فليتأمل (قوله ولم يقيد الوصف بالوجودي كما في المانع الخ) قد يطلب الفرق بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد في المانع دون السبب (قوله اخره الى هنالك) وقوله الآتي الى هنالك قال شيخنا العلامة ظاهره أنه استعمل الأول مجرور المحل والثاني مرفوع المحل بدلا من محل اسم لا مع لا فان محلهما رفع بالابتداء ولا يصح أن يكون بدلا من اسم لا وحده لانه معرفة ولا لا تعمل في المعارف وقوله الآتي المناسب هنا في معنى المناسب هذا الموضع فهو مفعول به فقد أخرج هنا عن الظرفية فجعلها من الظروف المتصرفة وفي كونها من الظروف المتصرفة نظر ووقفة اه ما علق عن شيخنا (وأقول) قد صرحوا بأن هنا من الظروف التي لا تتصرف وبأنها تجر بمن والى وحينئذ فلا اشكال في جر الاولى بالى وأما الثانية فلا حاجة الى جعلها بدلا من المبتدا فان ذلك لا يناسب عدم تصرفها بل يصح جعلها استثناء مفرغا من ظرف محذوف متعلق بذكرها والمعنى لا محل لذكرها في محل من المحلات الا هنالك أي في ذلك المحل فهي باقية على ظرفيتها وأما الثالثة فهي ظرف لمحذوف أي المناسب ذكره هنا أي ذكره في هذا المحل ثم لما حذف المضاف أي ذكر انفصل الضمير واستتر في المناسب فلم يخرج عن الظرفية أيضا (قوله لان اللغوي من أقسامه) اعترضه شيخنا العلامة فقال وفي كون اللغوي من الشرعي منع لان الشرعي هو متعلق الخطاب الشرعي ولا نسلم أن اللغوي كذلك وليس المراد بقوله والشرط بأتي مطلق الشرط لان المصنف انما يتكلم على ما وقع في قوله وان ورد سببا وشرطا ومانعا الخ ولو سلم فلا خصوصية للغوي بل العقلي من شروان دخلت الدار فأنت طالق مثل اللغوي حينئذ والعرفي العام أيضا اه (وأقول) هذا اعتراض ساقط مبني على غير أساس فان الحصر في قوله فان المصنف انما يتكلم على ما وقع في قوله الخ ممنوع منعا لا شبهة فيه اذ لا دليل عليه ولا داعي اليه ووقوع الشرط في قوله وان وقع سببا وشرطا الخ على وجه خاص لا يقتضي الاقتصار في الحوالة على ما وقع فيه ولا يمنع الحوالة على وجه أعم فانه يتضمن ما يتكلم عليه مع زيادة الفائدة وأما قوله فلا خصوصية الخ فان أراد نفي الخصوصية باعتبار مناسبة ذلك المحل فهو ممنوع لان ذلك المحل لبيان المخصصات والمخصص هو اللغوي كما قال الشارح هنالك في عد أقسام الشرط ما نصه واللغوي وهو المخصص الخ ولا محل لذكر مسائله الا ذلك المحل كما صرح به هنا وان أراد نفي الخصوصية باعتبار مجرد الكون من أقسام الشرط فهو مسلم ولا يفيد لانا لم ندع الخصوصية من هذه الجهة وانما ادعيناها من جهة أن اللغوي ومسائله لا يناسبها الا ذلك المحل كما تقرر بخلاف غيره (قوله المناسب هنا) وجه المناسبة انه يتكلم على أقسام متعلق خطاب الوضع المذكور في قوله وان ورد بكون الشيء سببا الخ والذي من متعلقه ليس الا الشرعي (قوله كالطهارة للصلاة) أي لجوازها اذ الطهارة لا تتوقف عليها ذات الصلاة أي ايجاد حقيقتها وهذا مبني على أن الحقائق الشرعية هل تصدق بالفاسد كالصحيح أو لا تتناول الا الصحيح فان قلنا بالاول احتيج لتقدير المضاف أو بالثاني لم يحتج اليه هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة (قوله المراد عند الاطلاق) أي فلا يرد أن منه مانع

ولم يقيد الوصف بالوجودي كما في المانع لان العلة قد تكون عدمية كما سيأتي (والشرط يأتي) في مبحث المخصص أخره الى هنالك لان اللغوي من أقسامه مخصص كما في أكرم بني تميم ان جاؤا أي الجائين منهم ومسائله الآتية من الاتصال وغيره لا محل لذكرها الا هنالك ثم الشرعي المناسب هنا كالطهارة للصلاة والاحصان لوجوب الرجم (والمانع) المراد عند الاطلاق وهو مانع الحكم (الوصف الوجودي الظاهر المنضبط

العلة والسبب والتعريف لايشمله فيكون فاسدا (قوله المعرف نقيض الحكم) قال شيخنا العلامة نقيض الحكم رفعه لكنه لم أريد به ههنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع اشعار بحثه وصحه كحرمة القصاص المراد من نفى وجوبه لاشعار الابوة بها فيصدق حينئذ على المانع حد السبب قطعا أى ولاينافى ذلك الصدق اعتبار وجودية الوصف فى المانع دون السبب لانه فى السبب أعم فيصدق بالوجودى فيختل أى الحد بذلك الا أن يلتزم أن المانع سبب الحكم ومانع لحكم آخر اه وجملة قوله لوصف المانع اشعار بحثه وصحه صفة ثالثة لقوله حكم وما أجاب به صحيح ويمكن أن يجاب أيضا بمنع قوله أريد به ههنا حكم معين بل لم يرد به الا عين الرفع والنفى وأما الحكم الآخر فانما ثبت من دليل آخر فعلى ما أجاب تقول الابوة من حيث نفت وجوب القصاص مانع ومن حيث أثبتت حرمته سبب وعلى ما قلناه هى نفت الوجوب وأما ثبوت الحرمة فبالدليل الذى أثبتها اذ لم يكن هنالك قتل فليتأمل (قوله فلا يكون ابنه سببا فى عدمه) أورد عليه شيخنا العلامة مالم يزل الفضلاء تلهج به فقال قد يعترض هذا بأن السبب فى عدمه هو القتل الذى هو قتله لا الابن فلا يعترض ذلك حكمة اه (وأقول) جوابه أن المراد هنا السبب البعيد فان الولد سبب بعيد فى القتل اذ لولاه لم يتحقق قتله اياه فله مدخل فى القتل لترتبه عليه (قوله أمر اضافى) أى لانها نسبة يتوقف تعقلها على نسبة أخرى وذلك معنى الاضافى (قوله واطلاق الوجودى على الابوة الى قوله نظرا الى انها ليست عدم شئ وان قال المتكلمون الاضافيات أمور اعتبارية لا وجودية) قال فى شرح المقاصد فى بحث التمييز قيل العدمى المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا أو مضافا كالمعدوم كعدم البصر عما من شأنه أو غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل فى مفهومه العدم كالذى يقبل الشركة والوجودى بخلافه فهو الموجود أو الموجود مطلقا أو مضافا أو ما لا يدخل فى مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمى واللاعمى وجودى اه قال شيخنا العلامة فقول الشارح نظرا الى أنها ليست عدم شئ أى ولا داخلا أى العدم فى مفهومها اشارة الى اطلاق الوجودى عليها بالمعنى الذى هو القول الثالث (وأقول) هو حسن غير ان فيه بحثا من جهة أن كلام الشارح على طريق الفقهاء وغيرهم المخالف لطريق المتكلمين كما هو صريح صنيعه فكيف يقيده بما ذكره المتكلمون ويجعله اشارة الى قول ذكروه مع ان توافق الطريقين فى ذلك غير لازم ثم قال شيخنا وقوله اعتبارية لا وجودية يعنى على القول الاول وهو أن الوجودى بمعنى الموجود اه (وأقول) فى التخصيص بالقول الاول مع امكان الثانى أيضا بحث لا يخفى فليتأمل واعلم أن للاعتبارى معنيين ما يكون له تحقق فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر لكنه ليس له وجود فى الخارج كالامكان وما يكون تحققه باعتبارنا ولو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق والله أعلم (قوله اما مانع السبب والعلة) أقول هذا كقوله السابق المراد عند الاطلاق الخ يدل على انه خارج عن التعريف وقد صرح شيخ الاسلام جوابا عن كلام نقله عن الزركشى بأنه خارج بالقيد الاخير وقد يتكلف شروحه بأنه يعرف عدم السببية المستلزم لعدم الحكم لاشتراط الاطراد والانه كاف فى العلة فهو معرف لنقيض الحكم بواسطة تعريفه لنقيض السببية فان قلت الاستلزام ممنوع بجواز

المعرف نقيض الحكم) أى حكم السبب (كالابوة) باب (القصاص) وهى كون القاتل أبا القتيل فانها مانعة من وجوب القصاص المسبب من القتل لحكمة وهى ان الاب كان سببا فى وجود ابنه فلا يكون ابنه سببا فى عدمه واطلاق الوجودى على الابوة التى هى أمر اضافى صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظرا الى أنها ليست عدم شئ وان قال المتكلمون الاضافيات أمور اعتبارية لا وجودية كما يأتى تحقيقه فى أواخر الكتاب اما مانع السبب والعلة ولا يذكر الا مقيدا باحدهما فيأتى فى مبحث العلة

(والصحة) من حيث هي الشاملة لصحة العبادة والصحة العقد (موافقة) الفعل (ذي الوجهين) وقوعا (الشرع) والوجهان موافقة الشرع ومخالفته أي الفعل الذي يقع تارة موافقا الشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا وتارة مخالفا له لانتفاء ذلك عبادة كان كالصلاة أو عقدا كالبيع الصحة موافقته الشرع بخلاف ما لا يقع الا موافقا للشرع كمعرفة الله تعالى اذ لو وقعت مخالفة له أيضا كان الواقع جهلا لا معرفة فان موافقته الشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى هو صحيحا فصحة العبادة

التعليل بعلتين ومانع أحدهما لا يكون مستلزما للتعريف بعدم الحكم لانه اذا عرف انتفاء سببية أحدهما لا يلزم منه انتفاء الحكم لجواز أن يوجد بالعلة الاخرى قلنا اما أولا فالتعليل بعلتين مآله الى أن العلة أحدهما لا بعينه فالمانع للعلية والمانع لعلية أحدهما لا بعينه فمانع أحدهما بخصوصه ليس مانع العلة بالحقيقة ومانع أحدهما لا بعينه يستلزم انه معرف نقيض الحكم لانه اذا انتفى سببية أحدهما لا بعينه أي القدر المشترك انتفى سببية كل منهما فينتفي الحكم واما ثانيا فانا نورد الاعتراض على منع التعليل بعلتين الذي صححه المصنف كما سيأتي واما ثالثا فانا نورده فيما اذا لم يكن الا علة واحدة ويمكن دفع ذلك كله بان المراد المعرف ابتداء بلا واسطة كما هو المتبادر (قوله والصحة الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال جرى على مقتضى ما سبق من ان الصحيح ومقابله من أقسام متعلق خطاب الوضع وذلك ممنوع قال العضد تابعا لابن الحاجب الى آخر ما حكاه عن العضد في تأييد هذا المنع وجوابه اما أولا فلا يخفى ان مجرد مخالفة المصنف العضد كابن الحاجب لا يصح الاعتراض بها عليه اذ قول عالم لا يكون بمجرده حجة على عالم آخر خصوصا والمصنف مع مزيد تمكنه في هذا الفن وعلو كعبه فيه وسعة اطلاعه على قواعده وخوافيه تأخر عن ابن الحاجب واطلع على كلامه بحيث صار نصب عينيه كيف لا وهو شارحه فما خالفه الا لسند قوي عنده واما ثانيا فمجرد ما ذكره المصنف من معنى الصحة لا يلزم جريانه على مقتضى ما سبق اذ لم يصرح بان معرفة الموافقة بالتوقيف من الشارع بل كلامه صالح لكونها بمجرد العقل فلا يكون مخالفا لما قرره العضد كابن الحاجب نعم اذا ضم ما ذكره هنا الى ما قدمه بقوله وان ورد الخطاب بكون الشيء صحيحا أشكل لانه اذا كانت الصحة الموافقة كان معنى قوله وان ورد الخ وان ورد الخطاب بكون الشيء موافقا فيلزم اعتبار ورود الخطاب بكون الشيء موافقا فتكون الموافقة أمرا توقيفيا فيخالف ما قاله العضد كابن الحاجب ويشكل في نفسه فان الظاهر عدم ورود الخطاب بالموافقة اللهم الا أن يراد وروده بذلك ولو بالقوة وان وروده بالمعتبرات في الصحة في قوة وروده بان ما جمعهما موافق للشرع أو يدعي ثبوت تصريح من الشارع بان الموافقة في مواضع الصحة (قوله وقوعا) الغرض بيان المعنى لا اعتبار خصوص التمييز فلا ينافي انه يغني عن ذلك تقدير مضاف الى الفعل المقدر أي موافقة وقوع الفعل الخ (قوله لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال تفسير الموافقة به يقتضي انتفاءها عن صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه فتنتفي صحتها على هذا القول وسيأتي انها صحيحة عليه اه (وأقول) هذا الاعتراض لا ينبغي ان يكون الا سهوا لان الطهارة المعتبرة شرعا في الصلاة أعم من المتيقنة والمظنونة بالمعنى الآتي في تحريره فدعوى الاقتضاء المذكورة غير صحيحة قطعا ومن ذلك صلاة فاقد الطهورين فهي صحيحة لاستجماعها ما يعتبر فيها شرعا اذ الطهارة مطلقا غير معتبرة فيها اذ هي انما تعتبر عند القدرة عليها وصلاة مريض لغير القبلة لفقد من يوجهه اليها اذ الاستقبال حينئذ غير معتبر في حقه (قوله بخلاف ما لا يقع الا موافقا للشرع) لم يقل وبخلاف ما لا يقع الا مخالفا لظهور انه لا يكون صحيحا وكلامه هنا انما هو في الصحة وسيأتي الكلام على البطلان (قوله ليست من مسمى الصحة الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد يرد هذا ما سيأتي في مسئلة التقليد في أصول الدين من

اطلاق الصحة على الايمان نفيا واثباتا وتخصيص البطلان بحالة ذى الوجهين كما يأتى على ذلك
أظهر بطلانا قال تعالى وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا قال الزمخشرى الباطل الشرك اه
(وأقول) لايشتبه على عاقل ان هذه الاسامى اصطلاحية وانه لايعترض على وضع باعتبار وضع
آخر وانه لايكفى فى مادة النقض مجرد الاحتمال بل لابد من تحققها وكثيرا مايكتفى شيخنا فيها
بمجرد الاحتمال وذلك من المردود عند العلماء والمتروك بين الفضلاء وحينئذ فالجواب اما عن
الاول فهو انا لانسلم ان اطلاق الصحة على الايمان نفيا واثباتا باعتبار هذا الاصطلاح لجواز
أن يكون مجازا أو باعتبار اصطلاح آخر سلمنا لكن معنى الصحة باعتبار هذا الاصطلاح
موجود فيه وفرق ظاهر بين الايمان والمعرفة لان معرفة الله تعالى وهى ادراكه على ماهو به
لاتكون الا موافقة بخلاف الايمان فانه عبارة عن تصديق مخصوص أى التصديق بجملة
أمور مخصوصة بشروط مخصوصة فهو ذو جهتين لانه تارة يستجمع مايعتبر فيه شرعا فيكون
موافقا للشرع وتارة لايستجمع ذلك فيكون مخالفا فلا اشكال فى وصفه بالصحة وليس ما يأتى
مخالفا لما هنا وكان مبنى الاعتراض ظنه أن المراد بمعرفة الله تعالى هنا هو الايمان وهو ممنوع
فان قيل قد اعتبر فى الموافق كونه فعلا كما يفصح به كلام الشارح والايمان ليس بفعل قلنا
المراد بالفعل فى أمثال هذه المباحث مايشمل الاعتقاد كما حقق فى الكلام على تعريف الحكم
بأنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فان قلت يجاب أيضا أن الكلام فى صحة العبادة والعقد
دون غيرهما كما يدل على ذلك اقتصار الشارح على قوله الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد وعلى
قوله عبادة كان كالصلاة أو عقدا كالبيع والايمان ليس عبادة كما صرح به غير واحد كشيخ
الاسلام فى شرح المنفرجة حيث قال والطاعة غير القربة والعبادة لانها امتثال الامر والنهى
والقربة ماتقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه والعبادة ماتعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود
فالطاعة توجد بدونهما فى النظر المؤدى الى معرفة الله تعالى اذ معرفته انما تحصل بتمام النظر
والقربة توجد بدون العبادة فى القرب التى لاتحتاج الى نية كالعتق والوقف اه قلت فيه نظر
اما اولا فلان الظاهر ان الشارح لم يرد بالعبادة هذا المعنى والا لزم خروج الوقف والعتق
ونحوهما وهو بعيد واما ثانيا فلان اقتصار الشارح المذكور فى الموضعين ليس صريحا فى
ارادة التخصيص بالعبادة والعقد فليتأمل واما عن الثانى فهو انا لانسلم ان اطلاق الباطل على
الشرك فى الآية الشريفة بهذا الاصطلاح لجواز أن يكون مجازا أو بالمعنى اللغوى
أو باصطلاح آخر فليتأمل (قوله أخذا مما ذكر) قال شيخنا العلامة أى مأخوذا حال مقدمة
على صاحبها وليس مفعولا من أجله اه أى لفقد شرط المفعول لاجله كما يعرف بالتأمل (قوله
أى اغناؤها عنه) دفع لما يتوهم من المتن من ثبوت القضاء ثم سقوطه فبين أن المراد أن يكون
على وجه يمنع ثبوته (قوله بمعنى أن لايحتاج الى فعلها ثانيا) هو بيان لمعنى اغنائها واعترضه
شيخنا العلامة بأن المطابق لاغنائها هو أن يقول أن لايحوج لان الاحتياج وصف المكلف
وعدم الاحواج وصف العبادة الموصوفة بالاغناء اه (وأقول) غاية الامر ان هذا تفسير
للاغناء بلازمه ومثله جائز شائع ذائع فلا اشكال فيه بوجه على أن الاحتياج توصف به العبادة
أيضا بأن يضبط يحتاج بفتح المثناة الفوقية أى بأن لاتحتاج العبادة فى اخراجها عن عهدة

أخذا مما ذكر موافقة العبادة
ذات الوجهين وقوعا الشرع
وان لم تسقط القضاء (وقيل)
الصحة (فى العبادة اسقاط
القضاء) أى اغناؤها عنه
بمعنى أن لايحتاج

التكليف بها الايقال اسناد الاحتياج اليها بهذا المعنى مجاز لانا نقول واسناد الاحتياج اليها مجازا يضا (قوله الى فعلها ثانيا) أى ولو في الوقت فالقضاء هنا بمعنى مطلق الفعل ثانيا لا بالمعنى الآتى كما يتوهم (قوله كصلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الاول دون الثانى) عبارة الزركشى وبنوا على القولين صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين حدثه فعند المتكلمين وقعت صحيحة بالنسبة الى ظن المكلف وعند الفقهاء هى باطلة وأشار بعضهم الى أن النزاع لفظى والاحكام متفق عليها وجرى عليه القرافى قال لانهم اتفقوا على انه فى صلاته المذكورة موافق لامر الله وانه يثاب عليها وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يتبين حدثه ويجب اذا تبين ولكن خلافهم فى لفظ الصحة هل وضع لما وافق الامر سواء وجب القضاء أم لم يجب او لما لم يمكن أن يتعقبه قضاء وليس كذلك بل الخلاف معنوى والمتكلمون لا يوجبون القضاء ووصفهم اياها بالصحة صريح فى ذلك فان الصحة هى الغاية من العبادة ولا يستنكر هذا فللشافعى فى القديم مثله فيما اذا صلى بنجس لم يعلمه انه لا يجب القضاء نظرا لموافقة الامر حال التلبس وكذا من صلى الى جهة ثم تبين الخطأ ففى القضاء قولان للشافعى بل الخلاف بينهم مفرع على الاصل وهو ان القضاء هل يجب بالامر أو بتجدد فعلى الاول بنى الفقهاء قولهم انها اسقاط القضاء وعلى الثانى بنى المتكلمون قولهم انها موافقة الامر فلا يوجبون القضاء ما لم يرد نص جديد به اه وقضيته ان ما اشتهر فى الفروع أن القضاء بأمر جديد ليس قول الفقهاء بل قول المتكلمين (قوله التى هى أخذا مما تقدم موافقته الشرع) أورد عليه شيخنا العلامة فقال هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق فى الحيض فانه صحيح غير موافق للشرع فان قيل الطلاق حل لا عقد قلت فيرد على التعريف المتقدم لمطلق الصحة فليتامل اه (وأقول) تأملنا فعلمنا أن هذا الايراد لم ينشأ الا عن سهو وذلك لان المراد بموافقة الشرع استجماع ما يعتبر فيه شرعا كما صرح به الشارح وحاصله استجماع أركانه وشروطه والطلاق فى الحيض قد استجمع ما يعتبر فيه شرعا من كونه صادرا من زوج مكلف الى آخر ما فصله الفقهاء من الامور المعتبرة فيه واما خلوه عن الحيض فلم يعتبر فيه لا ركنا ولا شرطا وان كان واجبا فى نفسه وفرق كبير بين ما يعتبر فى الشئ بأن يكون ركنا له أو شرطا فيه وما يجب معه من غير اعتباره فيه كذلك والحاصل ان هنا أمرين حل الطلاق والاعتداد به والخلو عن الحيض معتبر فى حله لا فى الاعتداد به كما ان الصلاة لم يعتبر فى الاعتداد بها اجتناب غصب سترتها أو مكانها وان اعتبر ذلك فى حلها (قوله فالصحة منشأ الترتيب الخ) أورد شيخنا العلامة ان فى كلام المصنف تناقضا لانه جعل الاثر مسببا عن الصحة كما هو قضية الباء فى قوله وبصحة العقد وجعله مسببا عن العقد كما هو قضية اضافته اليه اذ لا معنى لاثر الشئ الا ما يترتب عليه ويتسبب عنه ثم أجاب بأن الصحة هى السبب والمؤثر حقيقة ولما كانت صفة العقد تعد معه كالشئ الواحد أضيف الاثر اليه مجازا شائعا اه (وأقول) يجاب أيضا اما أولا فيمنع ما بنى عليه هذا الايراد من أن اضافة الاثر الى العقد تقتضى انه مسبب عنه بل قد يكون معنى تلك الاضافة مجرد تبعية ذلك الاثر للعقد فى الحصول وان كان السبب شيأ آخر اذ لا يمتنع أن يكون الشئ سببا فى تبعية أحد أمرين للآخر فمعنى ان نحو حل الانتفاع أثر للعقد مجرد انه يتبعه فى الحصول وان كان سبب التبعية هو الصحة وحينئذ

الى فعلها ثانيا فما وافق من عبادة ذات وجهين الشرع ولم يسقط القضاء كصلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الاول دون الثانى (وبصحة العقد) التى هى أخذا مما تقدم موافقته الشرع (ترتب أثره) أى أثر العقد وهو ما شرع له العقد كحل الانتفاع فى البيع والاستمتاع فى النكاح فالصحة منشأ الترتيب لا نفسه كما قيل قال المصنف

فلا اشكال مطلقا وهذا في غاية الظهور واما ثانيا فيجوز أن يكون السبب التام مجموع العقد وصحته أو العقد بشرط صحته فكل منهما سبب ناقص أو أحدهما شرط في سببية الآخر وحينئذ لا يتوهم تناقض حالك لان اضافة الاثر الى العقد باعتبار انه سببه في الجملة ودخول الباء على الصحة لسببيتها أيضا في الجملة أو لاشتراطها في سببية العقد وشرط السبب سبب في الجملة قطعا فليتأمل (قوله بمعنى انه حينما وجد وقوله لا بمعنى انها حينما وجدت) اعترض ذلك شيخنا العلامة حيث قال لا ريب في أن كلا من الترتب والصحة من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج فالوجود المستند اليهما في كلام الشارح ان كان الخارجي كما هو الظاهر لم يصح وان كان الذهني فان المتكلمين لا يثبتونه وان أثبته الحكماء اهـ (وأقول) لم ينشأ هذا الاعتراض الا من غفلة أوقع فيها حب الاعتراض وحبك الشئ يعمي ويصم وذلك لان المقرر المشهور أن الامر الاعتباري له معنيان أحدهما ماله تحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر الا انه ليس من جملة الاعيان والآخر ما يكون تحققه باعتبار المعتبر ولو قطع النظر عن الاعتبار لم يكن له تحقق وان الخارج أيضا له معنيان أحدهما ما يرادف الاعيان والآخر خارج النسبة الذهنية وهو بمعنى الواقع ونفس الامر وهو أعم من الاول كما هو ظاهر وان معنى كون الشئ موجودا في الخارج بمعناه الاول انه من جملة الاعيان المحسوسة ومعنى كونه موجودا في الخارج بمعناه الثاني انه متحقق في حد نفسه من غير توقف على اعتبار معتبر وان لم يكن من جملة الاعيان اذا علمت ذلك علمت أن اعتراض شيخنا بما ذكر من الهباء المنثور اذ لا يشتبه على عاقل ان كلا من الصحة ومن الترتب من الامور الاعتبارية بالمعنى الاول للاعتباري لانهما أمران متحققان في حد أنفسهما لا يتوقف تحققهما على اعتبار معتبر وليسا من الامور الاعتبارية بالمعنى الثاني لما ذكر وان كلا منهما من الموجودات الخارجية بالمعنى الثاني للخارج لما بين انهما متحققان في الواقع ونفس الامر وان لم يكونا من جملة الاعيان فان أراد الشيخ بالاعتبارية فيما ادعاه من أنهما من الامور الاعتبارية المعنى الثاني للاعتبارية فهو غير صحيح لما تبين أو المعنى الاول لها فقوله ان كان الخارجي الخ قلنا نختار انه الخارجي قوله لم يصح قلنا ان أردت الخارجي بمعناه الاول سلمنا قولك لم يصح الا أن الشارح لم يرد هذا المعنى فلا وجه حينئذ لهذا الاعتراض وان أردت الخارجي بمعناه الثاني فقولك لم يصح غير صحيح وقد صرحوا بأن النسبة الخبرية مع كونها من الامور الاعتبارية كما صرحوا به أيضا من الموجودات الخارجية بالمعنى الثاني للخارج واما أن نختار انه الذهني قوله فان المتكلمين لا يثبتونه قلنا لا يصح هذا النفي على اطلاقه فقد أثبته كثير منهم كما صرحوا به في شرح المقاصد وكفى بهم سندا لصحة التعبير بالوجود بل لو فرض انه لم يثبته أحد منهم كفى البناء على قول الحكماء وأما ذكرنا اختيار الشق الثاني مجاراة لكلامه وما دل عليه من انه لو قال المتكلمون لصح الوصف بالوجود والا فهذا لا يناسب المقام اذ ليس الكلام في تبعية أحدهما للآخر في الذهن بل في الخارج على أن لزوم أحدهما للآخر في الذهن غير مسلم كما لا يخفى بأدنى تأمل (قوله كما لا يقدح في سببية ملك النصاب) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد يفرق بينه وبين صحة العقد بأنه مستمر الوجود حال وجود الشرط وهي حالة انعدام المانع منعدمة لانعدام موصوفها فكيف يكون السبب

بمعنى انه صحيح اوجد له و
ناشئ عنها لا بمعنى انها حينما
وجدت نشأ عنها حتى يرد
البيع قبل انقضاء الخيار
فانه صحيح ولم يترتب عليه
اثره وتوقف الترتب على
انقضاء الخيار المانع منه
لا يقدح في كون الصحة
منشأ الترتب كما لا يقدح في
سببية ملك النصاب لوجوب
الزكاة توقفه على حولان
الحول وتقدم النصاب على
المبدا

المعرف

المعرف للحكم بجهة وجوده معرفا وهو معدوم اه (واقول) يكفى فى كون السبب معرفا بجهة وجوده وجوده فى أحد الازمنة وقد وجد هنا فيما مضى وعرف بذلك الوجود الماضى فقوله بجهة وجوده قلنا ولو فى الجملة وقوله معرفا وهو معدوم قلنا هذا ممنوع وانما عرف باعتبار وجوده السابق بل نقول لم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده حال وجوده وتحقيقه ان العقد الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع بعده متصلا به حيث لا خيار ومنفصلا عنه بالخيار عند وجود الخيار لان الشارع جعله أمارة على وقوع أثره بعده كما انه جعل الخيار أمارة على تأخر الاثر مادام الخيار فقد علمنا بوجود العقد الصحيح حال وجوده ان أثره يقع بعده وعلمنا بوجود الخيار ان ذلك الاثر متأخر مادام الخيار باقيا فاذا انقطع الخيار علمنا ثبوت الاثر بقضية دلالة العقد الصحيح حال وجوده فلم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده حال وجوده لا حال عدمه فتأمله فانه حسن دقيق واعلم انا لو جعلنا ماقاله المصنف من التوجيه على المنع والقياس الذى ارتكبه على السند وكأن معترضا ادعى ان توقف الترتب على انقضاء الخيار يقدح فى كون الصحة منشأ الترتب فمنعه المصنف وأسنده بمسئلة الزكاة لكان عدم تأثير هذا الفرق فى غاية الوضوح لان غايته حينئذ ابطال السند الغير المساوى وذلك لا يفيد كما تقرر فى محله (قوله ليتأتى له الاختصار فيما يليهما) اعترضه شيخنا العلامة بأنه لزم عليه العطف على معمولى عاملين مختلفين وعلى منعه الجمهور اه وقال الكمال قوله ليتأتى له الاختصار أى لا لافادة الحصر أيضا كما قاله فى منع الموانع اذ هو مستفاد هنا من تقديم المبتدا أيضا اه (وأقول) اما اعتراض الشيخ فجوابه اما أولا فلا نسلم لزوم العطف المذكور وذلك لان لنا أن نجعل هذا العطف من قبيل عطف الجمل بأن يقدر الخبر وهو الجار والجرور أى بصحته بعد العاطف لتتم الجملة المعطوفة لان الخبر يجوز حذفه لقرينة وهى هنا ذكر نظيره فى الجملة الاولى أى بصحة العقد ترتب أثره ويؤيد ذلك أن الجمهور فى صور الامتناع قدروا الجار ليخرج عن الامتناع لانه يجوز حذف الجار وابقاء عمله اذا دل عليه دليل كما تقدم ذكره فى تلك الصور فالتقدير فى قولهم فى الدار زيد والحجرة عمرو أى وفى الحجرة عمرو فيكون من عطف الجمل وعبارة الرضى وهما أى سيبويه والفراء المانعان يضمران الجار فى كل صورة توهم العطف على عاملين نحو قولهم ما كل سوداء تمرة ولا بيضاء شحمة أى ولا كل بيضاء وقوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة أى وللذين الخ اه أى فجملة للذين كسبوا الخ عطف على جملة للذين أحسنوا الحسنى وزيادة واذا جوز حذف الجار اذا دل عليه دليل كان قياسه ان يجوز حذف الجار والجرور اذا دل عليه دليل بل ان حملنا الجار فى كلامهم على الجنس الشامل للواحد والاكثر شمل ما نحن فيه وكان من أفراد ما ذكروه لاشتماله على جارين أحدهما الباء الجارة للصحة والثانى صحة الجار للعبادة واما ثانيا فسلمنا لزوم العطف المذكور لكن يكفى فى صحته فى مثل ما نحن فيه ان نخرجه على قول قال به الاخفش والكسائى والفراء والزجاج كما نقله عنه فى المغنى واعتمده ابن الحاجب فى كافيته حيث قال واذا عطف على عاملين مختلفين لم يجز خلافا للفراء الا فى نحو فى الدار زيد والحجرة عمرو اه ❊ وأما ماذكره الكمال ففيه أمران ❊ الاول أن استفادة الحصر من تقديم المبتدا أيضا الا تنافى استفادته من جهة أخرى فيجوز أن يقصد المصنف بتقديم الخبران

لیتأتى له الاختصار فیما یلیهما والاصل وترتب أثر العقد بصحته وعند التقدیم غیر الضمیر بالظاهر والعکس

حصر الخبر مستفادا من جهة تعريفهما بذلك الحكم لا يقال هذا لا يناسب قوله ان التقديم
لافادة الحصر لانه يقتضى توقف الحصر عليه لانا نقول هذا مفرع على الجواز اذ يريد ان التقديم
لافادة الحصر من تلك الجهة أيضا • والثانى ان وجه استفادته من التقديم أيضا كأنه عموم
المبتدا وخصوص الخبر كما فى الائمة من قريش والكرم فى العرب (قوله ليتقدم مرجع الضمير
عليه) قال شيخنا العلامة هذا التقديم لمرجع غير لازم لانه مع التأخير متقدم رتبة وهو كاف
فى الجواز اه (وأقول) اعلم أن هنا مسئلتين احداهما أن يلتبس الخبر المتقدم بضمير المبتدا
المؤخر نحو فى داره زيد وهذا جائز قال ابن مالك اجماعا ونازع أبو حيان فى دعوى الاجماع بما رد
عليه والثانية ان يلتبس الخبر المتقدم بضمير ما أضيف اليه المبتدا المؤخر نحو فى داره قيام زيد
وفى جواز هذا خلاف وقضية كلام ابن مالك أن الجمهور على المنع فانه اقتصر على نقل الجواز
عن الاخفش حيث قال فى تسهيله ويجوز فى داره زيد اجماعا وكذا فى داره قيام زيد وفى دارها
عبد هند عند الاخفش اه لكنه نوقش بأن المنقول عن البصريين هو الجواز كالاخفش
بخلاف الكوفيين فانهم على المنع ولا يخفى ان ما نحن فيه من صور المسئلة الثانية لان الكلام
فى ان الاصل الذى هو قولنا وترتب أثر العقد بصحته لو قدم الخبر فيه الذى هو الجار والمجرور من
غير تغيير الضمير بالظاهر وبالعكس بأن قيل وبصحته ترتب أثر العقد لتقدم مرجع الضمير
ولا يخفى ان قولنا وبصحته ترتب أثر العقد نظير قولك فى داره قيام زيد اذ لا فرق كما هو ظاهر بين
اضافة المبتدا الى مرجع الضمير كما فى هذا المثال واضافته الى مضاف الى مرجع الضمير كما فيما
نحن فيه بجامع ان رتبة التقدم انما هى للمبتدا بالاصالة وأما ما أضيف المبتدا اليه بواسطة
أو غيرها فاستحقاقه التقدم انما هو بالتبعية للمبتدا لكون المضاف والمضاف اليه كالشئ
الواحد بل هذا أمر ادهم قطعا وحينئذ يتضح كل الاتضاح فساد اعتراض الشيخ لانه ان أراد ان
كفاية تقدم المبتدا رتبة هنا فى جواز تقدم الضمير على مرجعه متفق عليه فهو ممنوع لما تقرر
من الخلاف فى جواز ذلك وان سلم الاختلاف فيه لزمه الاعتراف بحسن ما صنعه المصنف لان
فيه احترازا عن الوقوع فيما منعه الكوفيون بل الجمهور على ما اقتضاه كلام ابن مالك اذ
لا شبهة لعاقل فى استحسان ارتكاب الامر المتفق على جوازه والاحتراز عن الامر الممنوع ولو
على قول وعلى الا أشك فيه ان الشيخ لم يستحضر الفرق بين المسئلتين ولا تميز احداهما عن الاخرى
فلذا قال ما قال على انا لو قطعنا النظر عن الاختلاف فى المسئلة لم يسمع الاعتراض أيضا لان
تقديم المرجع أولى وان جاز خلافه حيث لا مانع لانه الاصل فالمحافظة على التقديم لذلك
لا لتوقف الجواز عليه حتى يرد ما قاله الشيخ وكأنه وقع فى خاطره ان الشارح عبر بذلك لأن
مراده فبادر الى هذا الاعتراض (قوله والعبادة اجزاؤها) اعترضه شيخنا العلامة فقال قال
ابن الحاجب الاجزاء الامتثال وهو كما مر الاتيان بالمأمور به على وجهه فهو موافقة العبادة
الشرع التى هى صحتها فاجزاء العبادة صحتها لا شئ غيرها كما يقتضيه المتن وصرح به الشارح
فليتأمل اه (وأقول) تأملنا فعلمنا ان فساد هذا الاعتراض مما لا يخفى على أحد وذلك لان
حاصله رد ما قاله المصنف بمجرد مخالفته ما قاله ابن الحاجب مع قطع كل عاقل بأن كلا من المصنف
والشارح غير مقلد لابن الحاجب ولا ناقل عنه وبأنه اطلع على ما قاله وخالفه عن قصد وبعد

لتقدم مرجع الضمير عليه
(و) بصحة (العبادة) على
القول الراجح فى معناها
(اجزاؤها) أى كفايتها فى
(سقوط التعبد) أى الطلب
وان لم يسقط القضاء (وقيل)
اجزاؤها (اسقاط القضاء)
كصحتها على القول المرجوح
فالصحة منشأ الاجزاء على
القول الراجح فيهما ومرادفة
له على المرجوح فيهما
(ويختص الاجزاء بالمطلوب)
من واجب ومندوب

امتناع مخالفة ابن الحاجب وانه لم يقم عقل ولا نقل بامتناع مخالفته خصوصا من مثل المصنف مع ماله من الباع الواسع في الاحاطة بهذا الفن وتحقيقه وكثرة استدراكاته فيه على ابن الحاجب وغيره ولا بانحصار كلام الاصوليين فيما ينقله أو يقرره وخصوصا مع عدم اتيان الشيخ بما يرجح ماقاله ابن الحاجب أو يضعف ماقاله المصنف ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن اعتراضات باردة لاسبب لها ولا مستند لها الا مجرد الحمية فاعتبروا يا أولي البصائر (قوله أي بالعبادة لايتجاوزها الى العقد) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة انه اشارة الى ان القصر اضافي لاحقيقي اه وقضيته ان ماعدا العبادة والعقد يتصف أيضا بالاجزاء * والثاني ان في اطلاق مقابلة العبادة بالعقد وقفة فان العقد قد يطلب وجوبا أو ندبا فيكون عبادة الا ان يراد بالعبادة ماأصل وضعه التعبد لاماطرأ له ذلك كالعقد (قوله والمعنى الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى ان هذا القصر من قبيل قصر الصفة على الموصوف (قوله وتتصف به العبادة) اعترضه شيخنا العلامة فقال هذا أخص من مدعى المصنف لان مراده اختصاص لفظ الاجزاء بالعبادة سواء كان بالاثبات فتتصف هي بمعناه أولا فلا ويشهد له قول الشارح قريبا فاستعمل الاجزاء فتأمله اه (وأقول) تأملناه فوجدنا منشأه حمل الاتصاف في قول الشارح تتصف به العبادة على الاتصاف في الاثبات وذلك ممنوع وغير لازم بل المراد به أعم من الاثبات والنفي كما يصرح به قول الشارح ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره الخ والحاصل ان العبارة صالحة للاثبات والنفي مع وجود القرينة الواضحة على ارادة ذلك ومثل ذلك مما لاغبار عليه وبه تسقط دعوى الاخصية فتأمله (قوله فهو مخالفة الفعل الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد على طرده الطلاق في الحيض وقدم وروده على عكس تعريف الصحة بما يعلم منه عدم وروده هنا على طرده فراجعه (قوله الذي علم انه مخالفة) قال شيخنا العلامة لاوجه لتخصيص المخالفة الا كونه الراجح والا فالذي علم انه في العبادة عدم اسقاط القضاء هو الفساد فيها أيضا اه لكنه وجه التخصيص في حاشية أخرى بغير ذلك حيث قال تحريرا لمحل النزاع اذ البطلان بمعنى عدم اسقاط القضاء لايجري فيه قول أبي حنيفة لان الفاسد عنده يسقط القضاء كما ستراه والافتراق بينهما عنده اعتباري لاذاتي فتأمل اه (قوله فكل منهما مخالفة ماذكر للشرع) اعترضه شيخنا العلامة فقال سيأتي في بحث النهي تفسير فساد الشيء بعدم الاعتداد به اذا وقع أي عدم ترتب أحكامه عليه وهو أخص من المخالفة لثبوتها بدونه في قولك لاتفعل كذا فان فعلته اعتددت به واذا ثبت هذا فالصحة المقابلة له بخلافه أي الاعتداد بمعنى ترتب الاحكام وهو أيضا دليل صحة ماقاله العضد في تعريف صحة العقد كما مر اه (وأقول) أما انه سيأتي تفسير الفساد بعدم الاعتداد فهو لاينافي تفسيره هنا بالمخالفة المذكورة كما هو في أعلى مراتب الوضوح لانه يجوز ان يكون أحد التفسيرين بالذاتيات والآخر بالعرضيات اللازمة أو أحدهما بعرضيات والآخر بعرضيات أخر بل مامن شيء الا وله تعريفات متعددة باعتبار ذاتياته وعرضياته فتعدد التعريف لامحذور فيه بوجه ولايقتضي تعدد المعرف وأما قوله وهو أخص من المخالفة لثبوتها بدونه الخ فلا منشأ له الا الغفلة عن معنى المخالفة الذي صرح به الشارح في تفسير الصحة السابق وهو عدم استجماع مايعتبر فيه شرعا والصورة التي فرضها لم يتحقق فيها هذا المعنى

أي بالعبادة لايتجاوزها الى العقد المشارك لها في الصحة (وقيل) يختص (بالواجب) لايتجاوزه الى المندوب كالعقد والمعنى ان الاجزاء لايتصف به العقد وتتصف به العبادة الواجبة والمندوبة وقيل الواجبة فقط ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره أربع لاتجزئ في الاضاحي فاستعمل الاجزاء في الاضحية وهي مندوبة عندنا واجبة عند غيرنا كأبي حنيفة ومن استعماله في الواجب اتفاقا حديث الدارقطني وغيره لاتجزئ صلاة لايقرأ الرجل فيها بأم القرآن (ويقابلها) أي الصحة (البطلان) فهو مخالفة الفعل ذي الوجهين وقوعا الشرع وقيل في العبادة عدم اسقاط القضاء (وهو) أي البطلان الذي علم انه مخالفة ذي الوجهين الشرع (الفساد) أيضا فكل منهما مخالفة ماذكر للشرع (خلافا لابي حنيفة) في قوله مخالفة ماذكر الشرع

للمنافاة لان قوله فيما فان معلقه اعتددت بصريح في ان ترك المنهي عنه فيما قد يعتبر
الاعتداد بالفعل وان طلب معه وجوبا وبدا بمنه قوله لا تصل في المكان المغصوب فان صليت
فيه اعتددت بصلاتك فقد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاحتراز عن ايقاع الصلاة فيه غير
معتبر في الاعتداد بالصلاة وان وجب هذا الاحتراز في نفسه وقوله لا تصل في الحمام فان صليت
فيه اعتددت بصلاتك قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاحتراز عن ايقاع الصلاة فيه
غير معتبر في الاعتداد بالصلاة وان تسبب في نفسه والفرق بين المطلوب في الشيء والمطلوب
وكون الاول يترتب عليه الاعتداد دون الثاني غير قليل وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق ولا يخفى
ميل الشيخ ان مطلق مخالفة النهي تتحقق به المخالفة المفسر بها البطلان والفساد ليس
كذلك بل المخالفة المفسر بها ما ذكرناه أخص من مطلق المخالفة فتدبر ولا تغفل (قوله بان كان
منهيا عنه) اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه ان النهي ليس عن ذي الوجهين بل عن الفعل
باعتبار خصوص وان المخالفة هي عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعا أخذا عنه ثم وذلك
لا يتوقف على وجود نهي لان خطاب الوضع بكون الشيء شرطا أو مانعا مع العلم بانتفائه او
وجوده كاف في تحقق المخالفة اه (وأقول) تضمن كلامه اعتراضين أما أولهما فمما يتعجب
منه لان قول الشارح بان كان أي ما ذكر وهو الفعل ذو الوجهين منهيا عنه لا يقتضي ان المنهي
عنه الوجهان ولا الفعل باعتبار الوجهين اذ الموضوع فيه هو الفعل وقد تقرر ان المحكوم عليه
ذات الموضوع غاية الامر ان الموضوع الذي هو الفعل قد عنون به ولما ذو الوجهين وقد تقرر
ان العنوان قد يكون عين ذات الموضوع وقد يكون جزأها وقد يكون خارجا عنها وهو هنا
خارج عنها بلا شبهة وتقرر أيضا ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا يعتبر فيه ان يكون ثابتا
حال الحكم ولا بالفعل بل المعتبر صدقه بالامكان عند الفارابي وبالفعل أي بحسب الفرض كما
صرح به في شرح المطالع بان يفرضه العقل متصفا به في أحد الازمنة عند ابن سينا حتى اذا قلنا
كل انسان أسود كذا دخل فيه الرومي عند الفارابي لان السواد ممكن الثبوت له وكذا عند ابن
سينا اذا فرضه العقل متصفا بالسواد في الجملة وحينئذ غاية ما اقتضاه قول الشارح المذكور ان
المنهي عنه ذات الفعل الذي يمكن اتصافه بهما وظاهر انه ليس في هذا ان المنهي عنه ذو الوجهين
بالمعنى الذي فهمه الشيخ فتامل وأما ثانيهما فجوابه ان الشارح انما فسر المخالفة ماذكر للتصريح
بكونه منهيا عنه فاعتبر النهي ليصح كونه مقسما لما كان المنهي عنه لاصله ولما كان المنهي
عنه لوصفه لانه في تقرير مذهب الحنفية وهكذا مذهبهم فلا معنى للاعتراض هنا بعدم التوقف
على انه لا يخفى ان الضروري لاعتبار النهي ثبوته في الواقع بعموم أو خصوص وهو حاصل
لتحقق النهي العام عما أخل ببعض معتبراته وان لم يقع نهي عن خصوص الاخلال (قوله بان
كان لكون المنهي عنه لاصله) اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه انه جعل علة المخالفة كون
النهي عن الفعل لاصله أو وصفه ومدخولها قبل كونه منهيا عنه مطلقا والفرق بين المأخوذ
بشرط ولا بشرط غير خفي اه (وأقول) هذا مما يتعجب منه أما أولا فالشارح لم يجعل قبل هذا
علة المخالفة كونه منهيا عنه مطلقا وليس في عبارته ما يقتضي ذلك كما ترى فتامل في العبارة
وكأنه فهم ذلك من قوله بان كان منهيا عنه بناء على ان الباء السببية أي بسبب كونه منهيا عنه

عنه ان كان
لكون النهي عنه لاصله
فهي البطلان

وهو ممنوع بل قوله بان كان تقييد المخالفة ماذكر للشرع أى المخالفة التى معها نهى وقد حققنا فى أول هذا المجموع ان بان تكون للتقييد ثم فصل المخالفة المقيدة بماذكر الى ما يكون النهى لاصله أو لوصفه فكأنه قال المخالفة التى معها نهى تارة تكون لاجل النهى الذى هو للاصل وتارة تكون لاجل النهى الذى هو للوصف ولا غبار على ذلك ولا اشكال بوجه وأما ثانيا فسلمنا ان الشارح أراد ما فهمه لكن لا منافاة ولا مخالفة بين التعليلين اذ حاصل المعنى حينئذ ان مخالفة ماذكر للشرع بسبب كونه منهيا عنه ثم تارة تكون بسبب كونه منهيا عنه لاصله وتارة تكون بسبب كونه منهيا عنه لوصفه ففيه تعليل المخالفة بالكون منهيا عنه ثم بفصل هذا الكون الى الكون منهيا عنه لاصله والكون منهيا عنه لوصفه ليتبين حكم كل منهما ولا غبار على ذلك ولا اشكال بوجه اذ اجمال الشئ ثم تفصيله الى أقسامه لبيان حكم كل منهما مما لا يحتمل التردد فى صحته وحسنه ومما لا يتوهم فيه محذور بوجه وأما قوله والفرق الخ ففيه ان المأخوذ لابشرط تارة يراد به المأخوذ بشرط الاطلاق وتارة يراد به المطلق حتى عن شرط الاطلاق فان أراد به الاول فهو مناف للمأخوذ بشرط الا ان ذلك غير مراد للشارح ولا مفهوم من عبارته فلا وجه لارادته وان أراد الثانى فهو غير مناف للمأخوذ بشرط وهو مراد الشارح والمفهوم من عبارته وعند هذا يتضح الحال ويتبين ان لا اشكال (قوله كما فى الصلاة بدون بعض الشروط) قال شيخنا العلامة أى كالمخالفة التى فى الصلاة متلبسة بدون بعض الشروط والتمثيل للمخالفة لاصله بالشروط فيه نظر لان الشروط خارجة عن المشروط اللهم الا ان يراد بقولهم لاصله ما يتوقف عليه الاصل شرطا كان أو ركنا اه (قوله فهى الفساد) قال شيخنا العلامة قد يعارضه نقل المصنف فى بحث النهى ان المنهى عنه لوصفه يفيد الصحة الا أن يراد الفساد هنا للوصف والصحة هناك للموصوف كما يشير اليه تعبيره بالمنهى دون النهى وصريح كلام ابن الحاجب اه (وأقول) هذا من الشيخ عجيب اذ لا يتوهم هذه المعارضة الا من لم يلاحظ قواعد الحنفية الذين هذا كلامهم والا فالفساد عندهم يستلزم الصحة فضلا عن مجرد انه لا ينافيها ولهذا عبر صدر الشريعة فى تنقيحه بقوله وان دل أى الدليل على أن النهى لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده أى عند الشافعى ويفسد عندنا أى معاشر الحنفية أى يصح بأصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره فلا يترجح العارض على الاصل اه ففسر الفساد بقوله أى تصح الخ (قوله للاعراض) قال شيخنا العلامة هو بيان للوصف المنهى عنه ومقتضى نقل التفتازانى انه الايقاع فى يوم النحر اه ثم حكى عبارة نقله المقتضية ذلك (وأقول) ما قاله الشارح مصرح به فى أصول الحنفية حتى فى تلويح التفتازانى حيث قال والنهى انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار ان الصوم فى هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أى غير داخل فى مفهومه اه ثم قال لكن صح النذر به أى بالصوم فى الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية فى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر الله تعالى وايجابه على نفسه اه وعبارة التوضيح لصدر الشريعة وأما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه

كما فى الصلاة بدون بعض الشروط أو الاركان وكما فى بيع الملاقيح وهى ما فى البطون من الاجنة لانعدام ركن من البيع أى المبيع أو لوصفه فهى الفساد كما فى صوم يوم النحر للاعراض بصومه عن ضيافة الله تعالى للناس بلحوم الاضاحى التى شرعها فيه وكما فى بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فيأثم به ويفيد بالقبض الملك الخبيث ولو نذر صوم يوم النحر

اعراض عن ضيافة الله تعالى مع انه يمكن حمل احدى العبارتين على الاخرى كان يكون بمعنى الوصف هو الايقاع باعتبار ما تضمنه من الاعراض المذكور (قوله صح نذره لان المعصية في فعله) اعترضه شيخنا العلامة فقال تعليل الصحة بانتفاء المعصية مقتضاه انتفاء الصحة مع المعصية وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله ولو صامه خرج عن عهدته اه (وأقول) لايخفى ان الشارح حاك لما قاله عن الحنفية ولم ينتصب لاختيار ما حكاه عنهم بل خلاف معتقده وقد تقرر في الاصول ان الحكاية لاتعترض فان أراد الشيخ الاعتراض على الشارح لم يصح هذا الاعتراض وان أراد ان هذا الاعتراض متوجه على قول الحنفية فيمكن الانفصال عنه بمنع قوله وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله الخ لان قوله ولو صامه خرج عن عهدته ليس فيه تصريح بالصحة عندهم بل بالاعتداد وهو عندهم أعم من الصحة بل الشارح مصرح في قوله المذكور بالفساد ألا ترى الى قوله فقد اعتد بالفاسد واما اعتراض الشيخ على هذا فسيأتي آنفا بيان بطلانه (قوله فقد اعتد بالفاسد) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد علمت ان الفاسد عنده هو الوصف كالايقاع يوم النحر والدرهم الزائد في المثالين دون الموصوف كالصوم والبيع فيهما والمعتد به هو الثاني لا الاول وأما الزيادة لم يعتد في ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهي عنه بل بالقبض الذي هو سبب وضعي لذلك على ان قوله اعتد بالفاسد متناقض الطرفين اه (وأقول) جميع ما هول به الشيخ في هذا الاعتراض في غاية السقوط لامنشأ له الا عدم اتقان مذهب الحنفية الذي الكلام في تقريره وعدم مراجعة أصولهم أما قوله فقد علمت ان الفاسد عنده هو الوصف فهو بناء على غير أساس وحاشا الله ما علمنا ذلك ولم يتقدم شئ يعلم هو منه فان أراد أن ذلك قد علم مما نقله قبل عن التفتازاني من أن الوصف هو المنهي عنه لا علة للنهي ومن أن متعلق التحريم عند أبي حنيفة هو ايقاع الصوم في يوم النحر الذي هو وصف المنهي عنه لا نفسه فيرده أن من الواضح انه لايلزم من كون الوصف هو المنهي عنه ولا من كونه متعلق التحريم أن يكون هو مسمى الفاسد عندهم مع أن الحنفية مصرحون بخلاف ذلك فانهم جعلوا مسمى الفاسد الفعل الموصوف كالصوم قال صدر الشريعة في تنقيحه وان دل أي الدليل على أن النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده أي عند الشافعي ويفسد عندنا أي بأصله لا بوصفه الى ان قال وذلك كالبيع بالشرط والربا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية اه وقال في توضيحه هذه أمثلة الصحيح لاصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا اه وعلى هذا كلام غيره منهم فهذه نصوص صريحة في ان الفاسد عندهم هو الموصوف كالبيع والصوم وقد حكموا بصحتهما بأصلهما وترتب الملك الخبيث بالقبض على البيع والخروج عن عهدة النذر على الصوم وهذا اعتداد بهما بلا شبهة فقد علم انه لا اشكال يوجه على قول الشارح فقد اعتد بالفاسد وأما قوله فأما الزيادة فلم يعتد في ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهي عنه بل بالقبض الخ ففيه تحريف لكلام الشارح ثم الاعتراض عليه بناء على هذا التحريف وذلك ان الشارح لم يقل انه اعتد في ملكها الخبيث بالبيع بان يكون البيع محصلا للملك الخبيث وانما جعل ملكها الخبيث بالقبض دليلا على ان البيع الفاسد معتد به عنده ولا شبهة في صحة ذلك فان استفادة الملك بالقبض اعتداد بالبيع مطلقا اذ لو لم يعتد به لم يحصل الملك وان حصل القبض كما في البيع الباطل وبين الامرين بون بائن فظاهر انه لا غبار على

مع نذره لان المعصية في فعله دون نذره ويؤمر بفطره وقضائه ليتخلص من المعصية ويفي بالنذر ولو صامه خرج عن عهدة نذره لانه أدى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفاسد أما الباطل فلا يعتد به

وفات المصنف ان يقول والخلاف لفظى كما قال فى الفرض والواجب اذ حاصله ان مخالفة ذى الوجهين للشرع بالنهى عنه لاصله كما يسمى بطلانا هل يسمى فسادا ولوصفه كما يسمى فسادا هل يسمى بطلانا فعنده لا وعندنا نعم (والاداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه) واجبا كان أومندوبا وقوله فعل بعض

ماذكره الشارح فى مسئلة الزيادة وانه برئ مما نسب اليه وأما قوله على ان قوله اعتد بالفاسد متناقض الطرفين فهو وهم محض لامنشأله الا ما استقر عنده من مذهب غير الحنفية والغفلة عن مذهبهم الذى الكلام فى تقريره وذلك لان مراده بتناقض الطرفين ان الاعتداد والفساد متنافيان اذ من لازم الفاسد عدم الاعتداد به فلا يصح جمع الشارح بينهما حيث وصف الفاسد بالاعتداد ومعلوم ان تنافيهما انما هو مذهب غير الحنفية وأما مذهب الحنفية فلا تنافى بينهما فيه كما علم مما تقرر من أن الفاسد عندهم صحيح بأصله تترتب عليه فوائده والشارح فى مقام بيان مذهبهم فكيف مع هذا يسوغ لعاقل دعوى التناقض فتامل ولا تغفل (قوله وفات المصنف أن يقول والخلاف لفظى) أقول فيه أمران * الاول انه فات الشارح ان يبين ان الاعتداد بالفاسد دون الباطل لا ينافى كون الخلاف لفظيا كما فعل نظير ذلك فى الكلام على الفرض والواجب * والثانى ان الكورانى اعترض هذا الكلام حيث قال قال بعض المحققين ان صح لهم ذلك أى صحة البيع مع طرح الزيادة لامناقشة معهم فى التسمية ولنا فى هذا المقام نظر لان ثبوته عند الخصم لا يعتبر وعندهم ثابت بل ثبوته متواتر وربما لاحظ المصنف رحمه الله ما أشرنا اليه ولذا لم يذكر ان الخلاف لفظى ولاحاجة الى نسبة المصنف الى الذهول كما فعله بعض الشارحين فان الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه والا يكون جارحا لاشارحا اه (وأقول) ما أشار اليه لا ينافى ان الخلاف لفظى كما أشرنا اليه فى الامر الاول خلافا لما توهمه فتامله (قوله والاداء فعل بعض الخ) اعترضه الكورانى بامرين وأجاب عن أحدهما حيث قال ثم قال بعض يصدق على ما اذا فعل بعضه قبل الوقت وبعضه فى الوقت مع عدم الجواز اجماعا ولعله اعتمد على ظهوره فلم يتحاش ثم لفظ البعض وان أفاد ما ذكرنا من ان ركعة من الصلاة اذا وقعت فى الوقت فالكل اداء ولكن يتناول بعمومه بعض الصوم مع انه لا يتصور فيه ذلك فالاولى عدم ذكره كما اختاره الجمهور اه (وأقول) ما أجاب به فيما تقدم من الاعتماد على الظهور يجرى هنا بالاولى لانه اذا اعتمد على الظهور مع التصور فمع عدم التصور الذى اعترف به أولى ثم ذكر الكورانى هنا ان كلام المصنف صريح فى ان الاعادة ليست من قبيل الاداء بل الاقسام الثلاثة عنده متباينة وهو غير المصطلح عليه وخلاف ما عليه المحققون اذ الاعادة ما فعلت فى الوقت المقدر له ثانيا لاختلال الاول اه (وأقول) لا يرتاب عاقل فى ان ما عرف به المصنف الاداء شامل للاعادة اذ جميع ما اعتبره فى تعريفه متحقق فيها فلزم شمول تعريف الاداء اياها وانها من افراده وتعريف المصنف اياها من حيث انها اعادة لا ينافى ذلك فكلام المصنف ظاهر فى ان الاعادة قسم من الاداء لا قسيم له ولهذا قال الشارح المحقق ثم ظاهر كلام المصنف ان الاعادة قسم من الاداء وهو كما قال مصطلح الاكثرين اه فدعوى الكورانى ان كلام المصنف صريح فى خلاف ذلك دعوى باطلة قطعا والعجب منه انه يبالغ فى دعاويه من غير استناد الى شبهة فضلا عن حجة وليته عمل بقوله السابق فان الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه الخ فان الحمل هنا ممكن بل فى غاية القرب كما تبين (قوله وقيل كل الخ) اعترض عليه باشتماله على حكاية خلاف فى تعريف الاداء ونصب الخلاف فى فصول التعريف غير معهود (وأقول) ما أبرد هذا الاعتراض فانه لو سلم ان ماذكر غير معهود كان من محاسن

المصنف وزياداته الحسنة فانه فائدة لا تحصل بمقام التعريف فكان اللائق بالمعترض ابدال اعتراض ذلك بالمبالغة فى استحسانه (قوله يعنى مع فعل البعض الآخر الخ) بين شيخنا العلامة انه دفع بهذا فساد التعريف من وجوه ثلاثة ثم قال فى احدى حاشيتيه ولا يخفى فساد هذا الجواب اذ المعتبر فى صحة الحد وفساده صدق اللفظ دون عناية القرائن أو غيرها ثم قوله لكن بشرط الخ مقتضاه ان مفهوم الاداء هو فعل مطلق بعض وكون البعض ركعة هو شرط خارج عن ماهية الاداء وفيه بحث اه وفى الاخرى فى هذا الاخير ومن البين ان كون المفعول من الصلاة فى وقتها ركعة فاكثر معتبر فى مفهوم ادائها فجعله شرطا غير مسلم اه (واقول) أما اولا فلا يتعين ان الشارح قصد الجواب حتى يعترض عليه بانه لا يخفى فساد هذا الجواب بل يجوز ان يكون مراده مجرد بيان مراد المصنف وأما ثانيا فحيث اشتهر بين الائمة ان أهل هذه الفنون يتساهلون قصدا فى التعاريف و يكتفون فيها بامثال ماذكر لا تليق المبالغة بالتشنيع عليهم بما ذكر واما ثالثا فغاية الامر ان التعريف بالاعم وقد أجازه المتقدمون واختاره غير واحد من المتأخرين فلا ينبغى المبالغة بهذا التشنيع وأما رابعا فاطلاق ماذكره من انه لا يعتبر فى صحة الحد عناية القرائن أو غيرها غير صحيح فقد صرحوا بخلاف ذلك الاطلاق قال فى الغرة وان يحترز أى و ينبغى ان يحترز عن الالفاظ الغريبة والمشتركة والمجازية والاضمار والتكرار مما يلتبس فى الفهم الا اذا حصل للمخاطب علم بالغريب أو وجدت قرينة جلية على المراد فانها أى المجازات حينئذ فى حكم الحقائق اه وقوله قرينة قال شيخنا الشريف فى شرحه لفظية أو معنوية كشهرة ثم قال واعلم انه لا قدح فى المشترك أيضا عند وضوح القرينة المعينة بل الاضمار أيضا بل لو لم يخص بالمجاز قوله فانها فى حكم الحقائق لكان أولى اه ولعل ماذكرناه هو السبب فى سكوت الشارح عن جواب الاعتراض على المتن والا فتوجه الاعتراض عليه فيما ذكر بحسب الظاهر أمر يتبادر الى بعض آحاد الطلبة فكيف بهذا الشارح البالغ من الامامة وتحقيق العلوم أعلى مرتبة وأما الثانى فهو مدفوع بعد تسليم ان كون البعض ركعة معتبر فى مفهوم الاداء بأن الشارح لم يجعله شرطا للاداء تماما وانما جعله شرطا لفعل البعض الآخر بعد الوقت وذلك لا ينافى انه معتبر فى مفهوم الاداء ولو سلم فالشارح جرى على عرف الفقهاء واستعمالهم فانهم يطلقون الشرط بمعنى ما لا بد منه فيشمل الاركان كما هو مصرح به فى كلامهم وعلى هذا قولهم شرط الصوم النية والامساك عن المفطرات الى غير ذلك وشرط البيع الصيغة الى غير ذلك فتأمل واعلم ان الاعتراض الاول قد سبق شيخنا اليه غيره كالكمال لكنه وجه فساد الجواب بشئ آخر حيث قال ولما لم يكن فى التعريف مايدل على خصوص الصلاة أى باعتبار الاكتفاء بالبعض ولا على ان المراد بعض خاص استند فى كونه مرادا الى انه معلوم من محله أى فى كتب الفقه ولا يخفى ان مثل ذلك لا يصلح مستندا لانه اذا فرض ان المخاطب بالتعريف يعلم ان المراد بالبعض المبهم فيه بعض معين وانه فى الصلاة خاصة وانه مع وقوع باقيها فى الوقت أو بعده ملاة لم يفده التعريف شيأ اه ويجاب بان مراد الشارح ان المخاطب بالتعريف من يعلم ان اداء الصلاة لا يحصل بدون ركعة فى الوقت لكنه لا يعلم انه يحصل بركعة فقط فى الوقت أو يتوقف على فعل الجميع فى الوقت وحينئذ فيستفيد من التعريف تحقق الاداء فى الصلاة بركعة لانها أقل ما يتحقق

يعنى مع فعل البعض الآخر فى الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو بعده فى الصلاة لكن بشرط ان يكون المفعول فيه منها ركعة كما هو معلوم من محله لحديث الصحيح من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وقوله بعض بلا تنوين لاضافته

به البعض بناء على ماعلمه من عدم حصوله بدون ركعة ومن اطلاق البعض وعدم تقييده بفعل الباقى فيه انه لافرق ومن يعلم ان الصوم لا يتصور تلفيقه من يومين لكنه لا يعلم ان الاداء مقيد بالوقت المقدر له أو أعم فيستفيد من ذكر البعض وانه فى الوقت المقدر له انه لا بد من وقوع البعض الآخر مع البعض الاول فى يوم واحد بناء على ماعلمه من عدم تصور كون الصوم الواحد فى يومين وان الاداء مايكون فى وقته المقدر له فى غيره فقوله يعنى مع فعل البعض الآخر الخ أى كما يستفاد من اطلاقه وقوله أو بعده فى الصلاة أى كما يفيده الاطلاق اى لا فى الصوم لظهور عدم تصوره وقوله كما هو معلوم أى مما علمه المخاطب من عدم حصوله بدون ركعة فالمدلالة على العلم به من محله انما هو باعتبار انه علم من محله عدم الاكتفاء بدون الركعة فيلزم منه حمل البعض على الركعة والحاصل انه ليس المراد بقوله كما هو معلوم من محله ان المخاطب بالتعريف من يعلم ان اقل مايتحقق به اداء الصلاة ركعة وانه لافرق بين ان يفعل الباقى معها فى الوقت أو خارجه وانه لا بد فى تحقق اداء الصوم من وقوع جميعه فى الوقت كما نعمه الكمال وبنى عليه الاعتراض بل المراد به ان المخاطب به من يعلم انه لا يتحقق اداء الصلاة بدون ركعة ولا يعلم زيادة على ذلك من حيث الاداء فيحمل البعض الواقع فى التعريف بالنسبة للصلاة على الركعة ويستفيد من اطلاق العبارة انه لافرق بين فعل الباقى فى الوقت أو خارجه لامكان ذلك ومن يجهل أداء الصوم لكنه يعلم انه لا يتصور تلفيق صوم واحد من يومين فيستفيد من التعريف انه لا بد فى اداء الصوم من وقوعه بتمامه فى وقته المقدر له فظهر افادة التعريف فى كلا القسمين والله أعلم (قوله الى مثل ما أضيف له المعطوف) فيه أمور * الاول قال شيخنا العلامة يريد بالمعطوف لفظ كل وفى كونه معطوفا أى على بعض نظر لانه مجرور بمضاف مماثل للمضاف الاول محذوف سبق عمله وهو خبر لمبتدا محذوف والجملة مقول قيل المعطوف على الجملة الاسمية قبلها والتقدير وقيل هو فعل كل الخ وكيف تكون كل معطوفة وهى بعد قيل التى لا يحكى بها الا الجملة أو مافى معناها اه (وأقول) هذا النظر صحيح بل هو من الواضحات التى لا تخفى على بعض الآحاد فضلا عن مثل الشارح ولكن الظاهر انه انما سماه معطوفا نظرا للمعنى لان الكلام فى معنى ان يقال والاداء فعل بعض فى القول الصحيح وكل فى القول الآخر واتكالا على مزيد وضوح المراد والميل الى جانب المعنى سبيل مسلوك وفيه تنبيه على ان حذف المضاف اليه يكتفى فيه بمثل ذلك وانه لا يشترط فيه تحقق العطف بحسب الحقيقة * والثانى قال الزركشى قال الفراء ولا يجوز حذف المضاف اليه فى مثل هذا الا فى المصطحبين كاليد والرجل والنصف والربع وقبل وبعد وأما نحو دار وغلام فلا يجوز ذلك فيه لو قيل اشتريت دار وغلام زيد لم يجز (قلت) ومن المصطحبين بعض وكل فى كلام المصنف اه * والثالث قال العراقى وفعل ذلك المصنف اختصارا ولو اجتنب المصنف مثل هذا فى التعريفات لكان أولى فانها موضوعة للايضاح والبيان وهذا ينافيه اه ويجاب بان المصنفين ذوى الاختصار كالمصطلحين على اغتفار أمثال ذلك فانهم يتعمدونه مع عدم الغفلة عن قواعد الحدود على ان غاية ذلك انه حذف لقرينة وهى اضافة المعطوف الى مثل المقدر والحذف فى الحدود جائز مع القرينة الا ان يقال شرط قرينة الحذف ان تكون واضحة وهذه ليست كذلك الا ان فى دعوى عدم وضوح هذه نظرا ظاهرا فليتأمل

الى مثل ما أضيف اليه المعطوف حذف اختصارا كقولهم نصف وربع درهم وكذا قوله كل فى تعريف القضاء

(قوله والمؤدى مافعل) اعترض عليه الكوراني حيث قال وقوله والمؤدى مافعل مستدرك
لانه اذا علم الاداء فالمؤدى معلوم بلا ريب لكنه قصد نوع تعريض بابن الحاجب حيث قال
والاداء مافعل فى وقته المقدر له فرده المصنف بان ذلك هو المؤدى لا الاداء ولا مؤاخذة على ابن
الحاجب لان الاداء يطلق على المعنى المصدرى وعلى المؤدى وقد استعمل فى الثانى والدليل على
ذلك قوله مافعل فى وقته المقدر والوقت انما يكون مقدرا للمؤدى لا للمعنى المصدرى القائم
بالفاعل اهـ (وأقول) دعواه الاستدراك وابداء الفائدة بقوله لكنه قصد الخ متناقضان اذمع
افادته مالا يستفاد من تعريف الاداء لا يكون مستدركا اذ المستدرك فى امثال هذا المقام
مالا فائدة فى ذكره للاستغناء عنه بغيره والصواب القطع بانه لا استدراك نظرا للفائدة التى
قصدها المصنف وان دعوى الاستدراك وهم محض على انا لو قطعنا النظر عن هذه الفائدة لم يسمع
الاعتراض بالاستدراك لان هذه معان اصطلاحية مختلف فيها وجاز ان يعتبر فى المشتق زيادة
لا تستفاد من المشتق منه فنفى تعريف المشتق مع تعريف المشتق منه احتياط فى البيان ودفع
الاحتمال عنه ومع ذلك لا تصح دعوى الاستدراك ممن عنده أدنى اتصال وأما قوله ولا مؤاخذة
على ابن الحاجب الخ فان أراد نفى المؤاخذة عنه مطلقا فهو باطل قطعا لظهور ان التعبير
بالمؤدى أولى من التعبير بالاداء لانه لا اشتراك فى الاول وفى الثانى اشتراك وما خلا عن
الاشتراك أولى فى البيان خصوصا فى التعاريف ان لم يكن واجبا فيكون ابن الحاجب خالف
الاولى مما لا شبهة فيه وان أراد نفى المؤاخذة عنه بمعنى انه لا فساد فيه فهذا لا يفيد لان المصنف
لم يدع الفساد بل مخالفة الاولى لا يقال لا نسلم مخالفة الاولى أيضا لان الاداء فى عبارته مع تفسيره
بما فعل لا يحتمل الا المؤدى لان مافعل ليس الا المؤدى لانا نقول هذا المنع مكابرة لا التفات اليها
لان الاحتراز عن الاشتراك ولو مع القرينة لا يحتمل غير الاولوية على انا لا نسلم نفى الاحتمال لجواز
تقدير المضاف الى مافعل وكثرة تقدير المضاف أى فعل مافعل بدليل التعبير بالاداء المناسب
لذلك وأما قوله والدليل على ذلك الخ فهو استدلال فاسد لانه جعل وجه الدلالة ان الوقت انما
يكون مقدرا للمؤدى وهو ممنوع بل هو مقدر للاداء أيضا بل قد يقال ان تقديره للمؤدى انما
هو من حيث الاداء لا من حيث ذاته وكان الصواب فى الاستدلال ان يقول لان مافعل فى وقته
هو المؤدى لا الاداء وهو حينئذ دليل ظنى لاحتمال تقدير المضاف كما تقرر فليتأمل (قوله أو فيه
وبعده على الاول) دفع لما يتوهم من قوله مافعل من المؤدى فيه اذا فعل البعض فقط فى الوقت
هو المفعول فى الوقت فقط (فان قلت) أى دلالة من المتن على ارادة ذلك (قلت) دلالة عموم
ما فتأمله (قوله والوقت الزمان المقدر له) أى لما فعل كله الخ فيه أمور * الاول ان هذا شامل
للوقت الاصلى والوقت التبعى كوقت أولى المجموعتين جمع تقديم بالنسبة للثانية ووقت ثانية
المجموعتين جمع تأخير بالنسبة للاولى * والثانى قال شيخنا العلامة ولا يخفى عليك ان فى كل من
تعريفى الاداء والوقت بما ذكر دورا ظاهرا لاخذ كل منهما قيدا فى تعريف الآخر اهـ
(وأقول) اذا جعل كل من ذينك التعريفين على انه تعريف لفظى فلا دور ولا اشكال وكثيرا
ما يرتكب هذا الحل لدفع الدور السعد والسيد وكثيرا ما يقتفى أثرهما فى ذلك شيخنا فماله
أعرض عن ذلك هنا على ان لنا ان نمنع الدور عن التعريفين وان لم يكونا لفظيين اما عن تعريف

(والمؤدى مافعل) من كل
العبادة فى وقتها على
القولين أو فيه وبعده على
الاول (والوقت) لما فعل
كله فيه أو فيه وبعده اداء
أى للمؤدى (الزمان المقدر
له شرعا

الاداء
قد

الاداء فلأن الوقت المضاف الواقع فيه يمكن تصوره بدون تصور مفهوم المؤدى الواقع فى تعريف الوقت لان حاصل الوقت المضاف للشئ شرعا وتصور هذا المعنى وتشخصه بدون تصور معنى المؤدى ممكن فلا دور وأما عن تعريف الوقت فبان يجعل الضمير فى له راجعا للمؤدى بمعنى الفعل المطلوب لامع وصف الاداء وتصور ذلك ممكن بدون تصور مفهوم وصف الاداء فلا دور أيضا فليتأمل والثالث قال شيخنا العلامة أيضا هذا التعريف غير مانع لانه يدخل فيه بعض المقضيات كالصلاة فان وقتها عند خروج وقت الاداء هو وقت تذكرها فقد جعل الشارع لها وقتا هو وقت تذكرها فلو قال أولا بدل قوله مطلقا كما فعل ابن الحاجب لم يرد لان الوقت المقدر لها شرعا أولا هو وقت ادائها وأما وقت التذكر فى الفائتة فانه زمان مقدر ثانيا بعد فوات الوقت المقدر لها أولا اه (وأقول) المفهوم المتبادر من المقدر هو المعنى المحدد الاول والآخر فلا يصدق على زمان التذكر فى الفائتة فانه ليس كذلك كما هو الظاهر على انه قد يرد على التعبير بأولا الوقت التبعى فى الجمع فانه لم يقدر لغير صاحبة الوقت أولا بل ثانيا عند عروض مسوغ الجمع فليتأمل (قوله مطلقا) اعترضه الكورانى فقال ثانيهما أى المحسنين ان قوله مطلقا فى تعريف الوقت بانه الزمان المقدر له شرعا مطلقا لا حاجة اليه اذ مقصوده بتلك الزيادة شمول الموسع والمضيق وذلك الشمول حاصل بدونه اذ يصدق على الكل انه الوقت المقدر له شرعا (فان قيل) لابد من قيد أولا ليخرج المقدر ثانيا لانه مما قدره الشرع مع ان الفعل الواقع فيه لا يتصف بالاداء كصلاة الناسى اذا ذكرها (قلت) لا يحتاج الى ذلك اذ الوقت صار حقيقة عرفية فى الاول فلا يتناول ذلك الا بقرينة والله أعلم اه (وأقول) اما ما ذكره أولا فجوابه ان الوقت وان شمل الموسع والمضيق الا ان ذلك لا يمنع انه قد يتوهم عدم ارادة الشمول أو انه لا يصدق على الموسع بناء على توهم أن المراد بالتقدير جعله بقدره فزاد مطلقا دفعا للتوهم وقد صرحوا بانه لا استدراك فيما قصد به دفع التوهم وممن صرح به العلامة ابن جماعة الملقب بشيخ الكل فى الكل فان أراد بقوله لا حاجة اليه ان فيه استدراكا أو انه لا فائدة فيه فهو غير صحيح كما تقرر أو انه لو ترك لم يفسد التعريف فهذا لا يقتضى رجحان تركه فيسقط الاعتراض به أيضا وأما ما أجاب به عن السؤال الذى أورده فهو حسن ويمكن ان يجاب عنه أيضا بما قدمناه من ان المتبادر من التقدير التحديد والتعيين بحيث يكون معين الاول والآخر ولا كذلك وقت تذكر الفائتة وافاقة النائم فلا يشمله التعريف وبذلك يندفع جزم شيخنا العلامة بمضمون السؤال وعدم دفعه والعدول الى تفسير مطلقا بغير ما فسره به الشارح حيث قال لو حمل على انه نعت لمصدر محذوف أى تقديرا مطلقا أى لا يتقيد باحد دون أحد احترازا عن المقدر شرعا تقديرا مقيدا بأحد كوقت ذكر المنسية أو افاقة النائم عن الصلاة لكان أجود من حمل الشارح له على ما ذكر المقتضى لصدق التعريف بهذا الوقت المقيد الذى ليس الفعل فيه اداء فلا يطرد اه مع انه يرد على ما اختاره ان قيد الاطلاق حينئذ يخرج وقت احدى المجموعتين فى السفر بالنسبة للاخرى لانه مقدر شرعا تقديرا مقيدا بأحد وهو المسافر بشرطه كوقت ذكر المنسية المقيد بالناسى عند ذكره ولا يخرجه على ما اختاره الشارح كما هو ظاهر لا يقال بل يخرجه اذ الوقت حقيقة عرفية فى الوقت الاصلى للصلاة دون التبعى لانا نقول أما أولا فلا نسلم

مطلقا) أى موسعا كزمان الصلوات بخمس وسننها والضحى والعيد ومضيقا كزمان صوم رمضان وأيام البيض فالم يقدر له زمان فى الشرع

ذلك كما هو معلوم من تصرفات الفقهاء وأما ثانيا فلو سلم ذلك وجب ان يراد بالوقت المعرف ما يشمل التبعي والا لم يكن تعريف الاداء جامعا فتأمله (قوله كالنذر والنفل المطلقين) اورد شيخنا العلامة ان مقتضاه ان النذر المقدر بزمن من المقدر له زمن في الشرع ولا يخفى ان زمنه مقدر جعلا لا شرعا وان أوجب الشرع الوفاء به وان الفعل فيه اداء فيرد وقته على عكس تعريف الوقت بما ذكره اهـ (وأقول) في جواب هذا اما ان نقول انه ليس المراد بكونه مقدرا شرعا ان الشارع باشر تقديره بل المراد ان تقديره معتبر في الشرع واجب المراعاة فيه سواء كان المباشر لتقدير فيه هو الشارع أم غيره واما ان يلتزم ان المراد ان الشارع باشر تقديره ولا يضر هذا فيما نحن فيه لانه كما انه مقدر جعلا مقدر شرعا أيضا لان الشارع حدد وقته بالقدر الذي التزمه الناذر وأوجب مراعاته ولولا ذلك لم يلتفت لتقدير الناذر ولم تجب مراعاته ولا معنى لكون الوقت مقدرا شرعا الا اعتبار الشرع اياه لذلك العمل وايجاب مراعاته فيه سواء ابتدأ ذلك به أو تقدم عليه تقدير المكلف وعلى الوجهين فالنذر المذكور اذا فعل في وقته كان اداء ينطبق عليه حد الاداء ولا يرد وقته على عكس تعريف الوقت هكذا افهم واحذر ما قاله الشيخ وان كان من الجلالة بالمحل المعروف (فان قلت) و يؤيد ما قاله قول العضد في شرح تعريف ابن الحاجب الاداء ما نصه ليخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل أو قدر لا شرعا كالزكاة يعين له الامام شهرا اهـ (قلت) لو سلم ذلك لم يضرنا الا لو سلم ان تعيين الامام ليس شرعيا ومع ذلك لا يرد علينا لان المعنى بالتقدير هنا تقدير يتوقف عليه الطلب أو الاجزاء والتعيين المذكور بخلاف ذلك اذ الزكاة مطلوبة قبله وبعده ومجزئة كذلك فلا دخل له في واحد منهما وانما الغرض منه مجرد الاعلام بمجيئه بنفسه أو نائبه اليهم في ذلك الوقت لاخذها لئتهيأ لدفعها اليه ومن هنا يمكن استغناء ابن الحاجب عن الاحتراز عن ذلك (فان قلت) فما هو المحترز عنه بقولهم هنا شرعا (قلت) يظهر انهم لم يقصدوا به الاحتراز عن تقدير معتبر لا يكون شرعيا بل مجرد الاشارة الى انه لا اثر لتقدير غير شرعي بان لم يعتبر و يؤيد ذلك ان الشارح لم يذكر له محترزا فليتأمل (قوله لا يسمى فعله الخ) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة لو قال فعل بعضه لكان اجرى على التعريف الراجح لكنه راعى قوله يعني مع فعل البعض الآخر الخ اهـ (وأقول) انما يكون قوله فعل بعضه أجرى على التعريف الراجح لو كان مسمى الاداء على التعريف الراجح هو فعل البعض فقط وليس كذلك بل هو فعل الكل ولو قال فعل بعضه لتوهم ان مسمى الاداء والقضاء فعل البعض فقط وليس كذلك فلله دره والثاني ان الظاهر ان التعبير بالفعل لا يخلو عن تسمح بالنسبة للايمان اذ هو التصديق المخصوص والتحقيق في التصديق انه ليس من مقولة الافعال (قوله والقضاء الخ) أورد الكوراني هنا ما يتعجب منه حيث قال (فان قلت) على ما ذكرتم من ان الاداء هو الفعل الواقع في الوقت المقدر شرعا فلم يسمون الحج الذي يأتي به المفسد في القابل قضاء مع ان الحج وقته العمر كله (قلت) لما شرع فيه وتلبس باعماله تضيق عليه الوقت وذلك كما اذا تلبس بافعال الصلاة مع ان الصلاة واجب موسع يتضيق عليه الوقت ومن هذا التعريف انحل شبهة اخرى وهي ان الحج والصلاة كل منهما من قبيل الموسع فلم عصى في الموت في اثناء وقت الحج دونه ولم يعص في الموت في اثناء وقت الصلاة بدونها تأمل وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يتعجب منه

[margin]
...النذر والنفل المطلقين وغيرهما وان كان فوريا كالايمان لا يسمى فعله اداء ولا قضاء وان كان الزمان ضرورة بالفعل (والقضاء فعل كل وقيل بعض ما خرج وقت ادائه) من الزمان المذكور ومع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو غيره في الصلاة وان كان المفعول منها في الوقت ركعة فاكثر والحديث المتقدم فيمن زال عذره كالجنون وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة ولو قال المصنف وقته كما قال في الاداء كفى (استدراكا) بذلك الفعل (لما) أي لشئ (سبق له مقتض للفعل)

وهو انه شرح البعض فى قول المصنف فى تعريف الاداء بالركعة على ماقررنا ثم قال هنا كلاما حاصله ان القضاء هو الفعل الواقع خارج الوقت أو بعضه ولو كان ذلك البعض اكثر من ركعة فورد عليه انك قلت ان أدرك الركعة أدرك الصلاة فأجاب بأن ذلك فيمن زال عذره كالجنون وقد بقى من الوقت ركعة وكل هذا سهو ظاهر اذ مسئلة العذر غير مسئلة الاداء وهو ان يزول العذر وقد بقى من الوقت قدر ركعة أو تكبيرة وخلا المكلف عن العذر قدر ما يسع تلك الصلاة تجب تلك مع ماقبلها ان أمكن الجمع والا فهى فقط فالكلام هنا فى الوجوب سواء صلاها أو لم يصلها أبدا أو صلاها خارج الوقت والمسئلة الاولى مطلقة فيمن أدرك من الوقت قدر ركعة أو دخل فى الصلاة وتلبس وأوقع ركعة فى الوقت الشرعى والباقى آخره فاين احدى المسئلتين من الاخرى والله أعلم اه (وأقول) أما ماذكره أولا من السؤال والجواب فقد أخذه من غيره فان ذلك مذكور مشهور فى كلام الناس لكن هذا الجواب أحد الجوابين وثانيهما ان المراد بالقضاء فيه المعنى اللغوى وهو بمعنى الاداء فلا ينافى الاداء الاصطلاحى وعلى هذا يحتاج للفرق بينه وبين النذر المطلق اذ كل منهما وقته العمر مع ان النذر المذكور لا يوصف باداء ولا قضاء كما صرح به الشارح المحقق لعدم تقدير وقت له وقد يلتزم الشارح التسوية بينهما فلا يوصف الحج عنده باداء ولا قضاء وهو ما اختاره السبكى فيه ككل مالم يعين له وقت وحمل اطلاق الفقهاء الاداء والقضاء فيه على التجوز ثم فرق السيد فى حواشى العضد بينه وبين النوافل المطلقة حيث قال فى قول العضد مخرج مالم يقدر له وقت كالنوافل مانصه أى المطلقة اذ لم يقدر لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا أولا واطلاق القضاء على الحج الذى يستدرك به حج فاسد مجاز من حيث المشابهة مع المقتضى فى الاستدراك اه فليحرر ما أفاده هذا الكلام من ان وقت الحج مقدر معين دون نحو النوافل المطلقة مع اشتراك الجميع فى ان وقتها العمر الا ان يدعى ان الشارع عين مطلق الزمن للحج وسكت عن ذلك فى النوافل لكن قضية تنظيره أعنى الكورانى بالصلاة فى قوله وذلك كما اذا تلبس بافعال الصلاة الخ ان فعل الصلاة فى الوقت بعد الافساد فيه قضاء وهو وجه ضعيف والصحيح خلافه وقوله ومن هذا التعريف انحل شبهة أخرى الخ فلا يخفى مافيه فان ماذكره لا يفيد انحلال تلك الشبهة كما ترى الا ان يكون فى هذه النسخة الواقعة لى شئ ساقط يفيد انحلالها وأما قوله وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يتعجب منه الخ فالظاهر انه أراد ببعض الشارحين سيدهم باتفاق كل من له ادنى عقل المحقق المحلى وحينئذ فهذا ادل دليل واصدق شاهد على غباوته ومجازفته وتصديه لما ليس له أهلا فانه لم يفهم كلام هذا المحقق ولا عرف ما أريد به مع وضوحه فيه ومع ذلك اجترأ وافترى وذلك لان عبارة المحلى مع المتن مانصه والقضاء فعل كل وقيل بعض ما دخل وقت ادائه من الزمان المذكور مع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو قبله فى الصلاة وان كان المفعول ههنا فى الوقت ركعة فأكثر والحديث فيمن زال عذره كالجنون وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة اه ومعلوم ان قوله مع فعل بعضه الآخر الى قوله فاكثر شرح للقول الثانى الضعيف الذى ذكره المتن بقوله وقيل بعض الخ ولما تضمن ذلك انه اذا وقع بعض الصلاة فى الوقت وبعضها

بعد الوقت كانت قضاء على هذا القول وان كان الواقع في الوقت ركعة فأكثر ويرد عليه حديث الصحيحين من ادرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة الذى استدل به القول الاول الصريح في ان الصلاة حينئذ كلها اداء كما تقدم فاجاب هذا القائل عنه بحمله على من زال عذره كالمجنون وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة فالحديث وارد في بيان القدر الذى يجب الصلاة اداء بادراكه وهو ما الكلام فيه وكل هذا منصوص عليه على هذا الوجه في كلام الفقهاء فالمحقق المحلى أراد بقوله والحديث فيمن زال عذره الخ حكاية جواب هذا القائل عن ورود الحديث على ما حكاه المحقق عن مذهبه بقوله وان كان المفعول منها في الوقت ركعة فما كثر وعلى هذا فهو كلام صحيح واضح كل الوضوح لا غبار عليه ولا حكاية فانظر هذا المتبجح بالرد كيف حرف وجرف وقال مع ذلك ما قال مما يعود عليه بغاية الشناعة وذلك لانه ان أراد بقوله فورد عليه انك قلت الخ ما قرره الشارح على الصحيح في الاداء من حصوله بادراك ركعة في الوقت وان خلت وارد على ما قرره هنا على القول المرجوح في القضاء من انه اذا فعل بعض الصلاة خارج الوقت كانت قضاء وان كان المفعول منها في الوقت أكثر من ركعة فيكون حاصل الايراد على هذا ان ما قرره على الصحيح في الاداء من حصوله بادراك ركعة في الوقت وارد على ما قرره على الضعيف في القضاء من حصوله وان أدرك ركعة فاكثر في الوقت فكلام الشارح برى من احتمال ذلك بوجه ولا يتوهم هذا من كلامه الا من عمى قلبه والطمس لبه مع ان ذلك لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله اذ مسئلة العذر غير مسئلة الاداء الخ كما لا يخفى وان أراد به ما دل عليه الحديث الذى استدل به القول الصحيح في الاداء من ادراك الصلاة بادراك ركعة في الوقت وانه وارد على القول الضعيف في القضاء وان القول الضعيف فيه أجاب عنه بحمله على انه وارد على بيان القدر الذى تجب الصلاة بادراكه لا في بيان القدر الذى تصير الصلاة اداء بادراكه كما هو القول الصحيح في الاداء فهذا كلام صحيح مطابق للواقع ولصريح تعبير الشارح فلا معنى للتشنيع حينئذ لكن هذا أيضا لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله اذ مسئلة الاداء غير مسئلة العذر الخ ولا يناسب حينئذ ما سمعه من اضافة القول الى الشارح بقوله فورد عليه انك قلت الخ اذ القول على هذا قول النبى صلى الله عليه وسلم لا قول الشارح وان أراد ما دل عليه الحديث كما ذكر لما ورد على القول الضعيف في القضاء أجاب عنه الشارح بحمله على بيان القدر الذى تجب الصلاة بادراكه فان أراد مع ذلك ابقاء المسئلة الاولى على حالها من ان المقصود بها بيان الاداء فهذا كلام صحيح لا يحتمل التشنيع بوجه فما معنى التشنيع حينئذ لكنه أيضا لا يناسب بوجه قوله اذ مسئلة الاداء غير مسئلة العذر الخ وان أراد مع ذلك ان الشارح صرف المسئلة الاولى عن بيان الاداء الى بيان الوجوب عند زوال العذر كما هو المناسب لقوله اذ مسئلة العذر الخ الدال على ان وجه اعتراضه ان الشارح لم يميز بين المسئلتين فهذا لا يتوهمه من عبارة الشارح القاطعة بخلافه الا من انطمست بصيرته وعميت سريرته وبهذا كله يظهر تهوره وتقوله ومجازفته بقوله وكل هذا سهو وظاهر الخ وانه لم يرتق هذا المقام على التشنيع بالاغلاط والاوهام فما أحقه بقول القائل

وكم من عائب قولا صحيحا ❊ وآفته من الفهم السقيم

ولعمر الله ان مثل هذه الاغلاط احقر من ان يلتفت اليها ولولا ما غلب من قصور الزمان واغترار أهله بامثالها لكان الاضراب عنها صفحا أولى ولا توفيق الا بالله (قوله أى لان يفعل) أقول من فوائد هذا التفسير الاشارة الى ان المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذى هو المفعول لانه حينئذ يتكرر مع قوله له الراجع ضميره المجرور لما الواقع على الحاصل بالمصدر كما ان كلا و بعضا فى التعريف واقعان على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلق الفعل المصدر به التعريف لانه بالمعنى المصدرى (قوله أحسن من قول ابن الحاجب الخ) قال شيخنا العلامة العذر له يعنى لابن الحاجب بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب الا الفجر فانه يقضى فقيل حقيقة وقيل مجازا اه (وأقول) ان أراد بهذا الاعتذار دفع فساد ما قاله ابن الحاجب فليس الكلام فيه اذ الكلام فى الاحسنية لا فى الوجوب أو دفع أولوية ما قاله المصنف عليه فهو ممنوع اذ من الواضح ان شمول التعريف لسائر المذاهب أحسن من اختصاصه بالبعض بل هو مختص على نفس مذهبه بالبعض نظر اللفجر بل التمييز باحسن المشعر بجواز غيره انما هو على رأى من لا يشترط فى التعريف كونه جامعا و يجوز التعريف بالاخص أما على رأى من يشترط ذلك فالتعبير بقوله مقتض متعين (قوله وخرج بقيد الاستدراك الخ) قال شيخنا العلامة استدراك الشئ وادراكه الوصول اليه ولا يخفى ان فعل الصلاة جماعة فى وقتها مطلوب وفعلها جماعة بعد وقتها المؤداة فيه لا جماعة توصل الى ما سبق له مقتض فالحد صادق عليه وليس قضاء فهو غير مطرد واخراجه منه بالقيد المذكور كما فعل الشارح محل نظر ثم انه لا يصدق على فعل صلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارة مظنونة تبين نفيها لسقوط المقتضى بالفعل الاول فلم يتوصل بالفعل الثانى الى ما سبق له مقتض وهو قضاء بلا نزاع فيكون الحد غير منعكس فليتامل اه (وأقول) أما الاول فجوابه من وجهين أحدهما ان المراد كما لا يخفى بسبق المقتضى لفعله سبق المقتضى لفعله فى خصوص الوقت بان سبق طلب فعله فى خصوص ذلك الوقت اذ لا استدراك الا حينئذ اذ المفهوم عرفا من الاستدراك طلب ادراك ما فات الا ترى انه لا يوصف الفعل فى وقته بالاستدراك لا فى خصوص غيره ولا فى الاعم منه ومن غيره والمقتضى لاعادة الصلاة بعد الوقت فى جماعة على القول بها والا فى طلبها بل جوازها اختلاف عندنا لم يقتض خصوص ايقاع تلك الاعادة فى خصوص ذلك الوقت وانما اقتضى مطلق اعادتها أعم من ان يكون فى الوقت أو بعده فاذا وقعت بعد الوقت كانت من قبيل العمل بالمقتضى لا من قبيل الاستدراك لما سبق له مقتض فتامله فلعمرى انه فى غاية الحسن والظهور والعجب من الشيخ كيف خفى عليه هذا حتى توقف فى خروج الاعادة بالقيد المذكور والثانى انا لو تنزلنا عن ذلك قلنا ان نقول ان المفهوم من كلامهم وصنيعهم كما لا يخفى على المتامل فيه ان الاستدراك ليس مجرد الوصول الى ما سبق له مقتض بل لابد مع ذلك من ان يكون الوصول اليه مطلوبا على وجه الجبرية للخلل الواقع أولا اما بترك الفعل رأسا واما بفعله على وجه فيه خلل وحينئذ فلا نسلم ان الاعادة جماعة مطلوبة كذلك ومما يؤيد انها لم تطلب كذلك انه يقطع بطلب الاعادة جماعة وان فعلت تلك المعادة أولا فى جماعة أكثر و أكمل قطعا من الثانية اذ لا معنى لطلب جبر الافضل الا كمل قطعا بما دونه قطعا كما لا يخفى وحينئذ فاخراج الاعادة بالقيد المذكور كما فعل الشارح فى غاية الصحة والاعتبار

أى لان يفعل وجوبا أو ندبا فان الصلاة المندوبة تقضى فى الاظهر ويقاس عليها الصوم المندوب فقوله مقتض أحسن من قول ابن الحاجب وغيره وجوب لكن لو قال لما سبق لفعله مقتض كان أوضح وأخصر (مطلقا) أى من المستدرك كما فى قضاء الصلاة المتروكة بلا عذر أو من غيره كما فى قضاء النائم الصلاة والحائض الصوم فانه سبق مقتض لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لا منهما وان انعقد سبب الوجوب أو الندب فى حقهما لوجوب القضاء عليهما أو ندبه لهما وخرج بقيد الاستدراك اعادة الصلاة المؤداة فى الوقت

وأطراد الحد على هذا عما ليس عليه غبار وأما الثانى فجوابه منع عدم الصدق الذى ادعاه قوله لسقوط المقتضى بالفعل الأول قلنا الساقط مقتضى الدليل الطالب للفعل الاول ولكن هناك دليل آخر عام طالب لفعل ما وقع على خلل مرة أخرى وهو معنى قولهم القضاء بأمر جديد أى بأمر آخر غير الامر الاول فاذا تبين انتفاء الطهارة تبين طلب الفعل مرة أخرى بدليل آخر فاذا فعله مرة أخرى بعد خروج الوقت صدق عليه انه استدراك لما سبق له مقتض فقوله لم يتوصل بالفعل الثانى الى ما سبق له مقتض ممنوع منعا لا اشتباه فيه وحينئذ فانعكاس الحد أمر ثابت لا اشتباه يعتريه (قوله بعده) قال السيد السمهودى اقتضى ان الاعادة تطلق على القضى وهو خلاف ما سلف أى فى تعريف الاعادة لكن صرح البرماوى بان العبادة ان سبقت بمثلها حيث اعادة مع كونها تسمى فى الوقت اداء وفيما بعده قضاء قال وغايته ذلك ان لها فى كل حال اسمين وبين الاعادة وكل من الاداء والقضاء عموم وخصوص من وجه قال وممن صرح بانه لا يعتبر الوقت فى الاعادة سليم الرازى فى التقريب اه ما ذكره السيد (وأقول) تسمية الاعادة بعد الوقت قضاء ينافى كلام الشارح حيث أخرجها بقيد الاستدراك بل قضية كلامه ان هذه الاعادة ليست قضاء وان القضاء لا يكون الا حيث لم يقع فعل مجزئ فى الوقت ولا مانع من ذلك فليتأمل (قوله مثلا) اقول قضيته جواز الاعادة بعد الوقت فرادى والمفهوم من الفروع امتناع ذلك الا اذا جرى خلاف فى صحة ما وقع فى الوقت فتسن اعادته مطلقا لكن اذا اعاده بعد الوقت فالظاهر انه يوصف بالقضاء لانه استدراك لانه مراعاة القول بعدم صحة الواقع فى الوقت ويحتمل انه اشارة الى جواز الفرادى على سبيل التمرض أو لعل فيه خلافا فليراجع (قوله من أن فعل أقل من ركعة الخ) قال شيخنا العلامة الصواب اسقاط ان وقضاء بان يقول من فعل أقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده لان الذى يطلق عليه قضاء ويخرج بالقيد من حد الاداء ويضاف الى حد القضاء المذكور هو هذا الفعل لا كونه قضاء اه (وأقول) يجوز أن يكون الكلام على حذف مضاف فى الجانبين أى فيضم الى حكمه حكم ما خرج بالقيد ولا شك ان حكم الخارج انه قضاء فيضم الى حكم الكل وهو انه قضاء ويجوز ان تكون من للابتداء أى حال كون ما خرج بالقيد من حيث انه شارح به مبتدأ من ان فعل أقل من ركعة الخ أى مبتدأ من ثبوت ذلك وناشئا منه ويجوز ان تكون للتعليل أى ما خرج بالقيد من أجل ان فعل أقل من ركعة الخ وحينئذ يندفع التصويب (قوله وبين ذى الركعة) أى المركب من الركعة فى الوقت والباقى بعد الوقت (قوله اذ معظم الباقى) احترز بالمعظم عن التشهد والسلام (قوله كالتكرير لها) قال شيخنا العلامة انما جعله كالتكرير لا حقيقة لان التكرير هو الاتيان بالشئ ثانيا مرادا به تأكيد الاول وهذا ليس كذلك اذ ما بعد الركعة فى الصلاة مقصود فى نفسه كالاولى اه (وأقول) كان كل واحدة من خمس اليوم ليست تكريرا لما لها فى الامر (قوله والمقضى المفعول) ليس هذا حدا كاملا بل هو من الاكتفاء أى المقضى المفعول السابق الذى فهم من تعريف القضاء وكذا فى تعريف المؤدى قاله شيخنا العلامة وفيه بحث سنشير اليه (قوله المستغنى بأحدهما) أى بتعريف أحدهما عن تعريف الآخر واياك ان تتوهم ان ذلك الاستغناء يوجب التكرار لما ذكرنا فيما سبق (قوله قال اشارة الى الاعتراض عليه) قد يقال هذه الاشارة لا تتوقف على

بعده فى جماعة مثلا ولما اطلق البعض فى الاداء لعلم بقيده المتقدم اقتصر على الكل فى القضاء فيضم اليه ما خرج بالقيد من ان فعل أقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده قضاء والفرق بين هذا وبين ذى الركعة انها تشتمل على معظم أفعال الصلاة اذ معظم الباقى كالتكرير لها فجعل ما بعد الوقت تابعا لها بخلاف ما دونها (والمقضى المفعول) من كل العبادة بعد خروج وقتها على القولين أو قبله وبعده على الثانى واغا عرف المصدر والمفعول المستغنى بأحدهما قائلا فى المؤدى ما فعل الذى صدر به ابن الحاجب تعريف الاداء والقضاء والاعادة قال اشارة الى الاعتراض عليه

الجمع بين تعريفي المصدر والمفعول بل يكتفي فيها الاقتصار على تعريف المؤدى فاللائق المؤدى مافعل ويجاب بان المراد الاشارة على الوجه الابين اذ قد لا يفهم من الاقتصار المذكور افادة الاعتراض بل مجرد افادة عبارة أخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب فليتأمل (قوله قال اشارة الى الاعتراض عليه الخ) قال الكمال أسند الشارح ذلك الى المصنف للتنبيه على انه لا يخلو عن نظر وكانه والله أعلم يشير الى ماقاله شيخه البرماوي من ان اطلاق الاداء والقضاء في عبارة الاصوليين والفقهاء من اطلاق المصدر على المفعول الذي صار لشهرته وتكراره حقيقة عرفية اه (وأقول) للمصنف ان يقول هذا لا يخلص من الاعتراض لان اللفظ على هذا مشترك بين المصدر واسم المفعول واجتناب المشترك في مقام البيان خصوصا في التعاريف أولى ان لم يكن واجبا ويمكن ان يكون المصنف قصد هذا أيضا فيكون مراده بالاعتراض انه خالف الاولى لانه ان لم يثبت كون هذه الالفاظ حقائق عرفية في اسم المفعول احتاج في التصحيح الى التأويل والالزم استعمال المشترك وكلاهما يجتنب في التعريف فينبغي اجتنابه في المعرف أيضا (فان قلت) انما الاجتناب اذا لم تكن قرينة وهي موجودة هنا فان التعريف الذي أورده أعني مافعل لكونه لا يناسب المعنى المصدري يعلم منه ان المراد بالمعرف اسم المفعول (قلت) لكنها قرينة ضعيفة لا تمنع حيرة الناظر في ان المراد بالمعرف اسم المفعول بدليل التعريف أو ان التعريف على حذف المضاف بدليل المعرف وذلك خلاف الاليق بالتعريف ان لم يمتنع على ان تجويزهم المجاز والمشترك في التعاريف مع القرينة الواضحة لا يمنع ان المراد به مجرد الصحة فلا ينافي أولوية اجتناب ذلك مطلقا وماثبت من ذلك للتعريف ينبغي ان يثبت للمعرف ايضا فليتأمل (قوله وان كان اطلاقه عليه شائعا) اشارة الى أن شيوعه لا يدفع الاعتراض ووجهه ماأشرنا اليه (قوله لانه أخصر منه أي بكلمة) أي وان كان ذاك أخصر من هذا حروفا وفيه اشارة الى ان الغرض قد يتعلق بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق بالاختصار باعتبار الحروف ولا مانع من ذلك (فان قلت) الغرض من الاختصار تصغير الحجم وهذا انما يكون في الاختصار باعتبار الحروف (قلت) قد يتعلق الغرض بتصغير حجم المجموع في الجملة وهذا لا ينافيه مراعاة الاختصار باعتبار الكلمات في بعض المواضع لبعض الاغراض (قوله اذ لام التعريف كالجزء من مدخولها) قال شيخنا العلامة وفي كونه لام التعريف نظر بل الصحيح انها موصول اسمي اه وقال في مرة أخرى فيه مسامحة لان اللام في ذلك ونحوه اسم موصول على الصحيح لا حرف تعريف اه (وأقول) يمكن الجواب بوجهين أحدهما ان لام التعريف تحتمل الموصولة لانها دالة على تعين مسماها فالمراد بها الموصولة والثاني انه جعل لفظ مفعول اسم جنس لما تعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد اشارة لما فهم من تعريف القضاء فليس هو بمعنى اسم المفعول صفة حتى تكون أل فيه موصولة وعلى هذا فلا نقص في التعريف وكانه أخذ ذلك من اقتصار المصنف على قوله المفعول اذ لو أراد به اسم المفعول لاحتاج الى زيادة كان يكون المفعول خارج وقته الى آخر ما فهم من تعريف القضاء (قوله فلا تعد فيه كلمة) قال شيخنا وفي استنتاج عدم العد كلمة من كونها كالجزء بل من كونها جزأ نظر لا يخفى اه (وأقول) وجه هذا الاستنتاج انها لما أشبهت جزأ الكلمة الواحدة بشدة امتزاجها بمدخولها لم تعد

في ذلك أي الحوج لتصحيحه الى تأويل المصدر بالمفعول وان كان اطلاقه عليه شائعا وعدل في المقضي عما فعل الى المفعول قال لانه أخصر منه اي بكلمة اذ لام التعريف كالجزء من مدخولها فلا تعد فيه كلمة

كلة يعنى انه صح ان لاتعد كلة بل عد المجموع كلة كما ان الجزء لايعد كلة مع مدخوله بل المجموع كلة واحدة وانما أولنا بذلك لما صرح به الرضى من ان المعرف باللام كلتان صارتا من شدة الامتزاج كلة واحدة اه فان قضيته ذلك انه يصح أيضا ان تعد كلة وصرح الجامى بخروج مثل الرجل عن حد الكلمة بقيد الافراد قال لكنه يعد لشدة الامتزاج لفظة واحدة اه (فان قلت) هل يتم التوجيه على هذا التأويل (قلت) نعم لان مجموع الكلمتين اذا كان يصح ان يعد كلة انحصر فى الجملة باعتبار الكلمات من مجموع كلتين لايصح أن يعد كلة وأما قوله بل من كونها جزأ فان أراد جزأ من الكلمة الواحدة كما هو المراد فى السياق فلا اشتباه فى ضعف النظر اذ لا يتاتى فى جزء الكلمة الواحدة ان يعد كلة وان أراد جزأ فى الجملة فليس الكلام فيه ثم اعترض بعضهم بوجه آخر حيث قال فى قوله فلا تعد كلة أى فتبقى كلتين اسم المفعول وضميره وهما انحصر عما فعل لانه ثلاث كلمات ما والفعل وضميره وقد يقال الاختصار وصفة اللفظ باعتبار كثرة الحروف وقلتها لا باعتبار تعدد كلة واعتبار المقدر وعدم اعتبار الملفوظ بعيد اه ويجاب بان الاختصار يكون تارة باعتبار الكلمات وتارة باعتبار الحروف وكلاهما جهة ترجيح قد يتعلق الغرض بها ويكفى فى اختيار أحد الامرين مرجح له من وجه وان ترجح غيره من وجه آخر ولو أرجح كما أفاده شيخنا الشريف (قوله وزاد مسئلة البعض) قال شيخنا العلامة التعريف فى الاصطلاح ليس من المسائل لانه ليس فيه حكم بل هو مركب تقييدى فاطلاق المسئلة عليه مجاز اه (أقول) او باعتبار لازمه فانه يستلزم مسئلة وحكما (قوله الواصفين لذات الركعة فى الوقت بهما) أى بعضهم يصفها بالاداء وبعضهم يصفها بالقضاء (قوله والعكس) الاوجه عطفه على تبعية أى بهذه التبعية وبعكسها او هو تبعية ما فى الوقت لما بعده ويمكن عطفه على ما (قوله وبعض الفقهاء حقق) قال شيخنا العلامة قضية كلامه ان الاقوال ثلاثة ظاهر وتحقيق ملحوظ وتحقيق بعض الفقهاء والشارح وجه زيادة البعض بقصده المبنية على الظاهر كما قال باشتمال الركعة على المعظم فجعل ما بعد الوقت تابعا وعلى التحقيق الملحوظ فلزم اتحادهما اه (وأقول) لزوم الاتحاد ممنوع والفرق بينهما انه على ظاهر كلام الفقهاء يكون الجميع أداء حقيقة اكتفاء فى اتصافه بالاداء حقيقة باشتمال الواقع فى الوقت على معظم أفعال الصلاة وذلك بوقوع ركعة فى الوقت وعلى التحقيق المذكور لايكون الجميع اداء حقيقة بل على وجه التوسع فالتبعية مختلفة على القولين فانها على الاول تبعية تقتضى الوصف بالاداء حقيقة وعلى الثانى تبعية تقتضى الوصف به توسعا وهذا حاصل تقرير الكمال ولا ينافيه قول الشارح الآتى وكذا على الاداء نظرا للتحقيق لان حاصله ان الفقهاء وان نظروا للظاهر فوصفوا الجميع بالاداء حقيقة نظروا للتحقيق أيضا فحكموا بالاثم بخلاف الاصوليين فانهم قصروا نظرهم على التحقيق لكن يشكل عليه ان مقتضاه ان الاصوليين وصفوا الجميع بالاداء توسعا بل انهم اختلفوا فيه مع ان ذلك غير معروف عنهم كما يدل عليه قوله وزاد مسئلة البعض على الاصوليين الخ ولهذا قال الزركشى فى هذا الذى زاده المصنف انما هو رأى الفقهاء ودعاهم اليه ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة ولعل الاصوليين لا يوافقونهم على تسميته أداء وعباراتهم طافحة بذلك اه وقال الولى العراقى

وزاد مسئلة البعض على الاصوليين فى تعريف الاداء والقضاء جريا على ظاهر كلام الفقهاء الواصفين لذات الركعة فى الوقت بهما وان كان وصفها بهما فى التحقيق الملحوظ للاصوليين بتبعية ما بعد الوقت لما فيه والعكس وبعض الفقهاء حقق فوصف ما فى الوقت منها بالاداء وما بعده بالقضاء ولم يبال بتبعيض العبادة فى الوصف بذلك الذى فر منه غيره وعلى هذا والقضاء يأثم المصلى بالتأخير

وهذا

وهـذا الذى اعتبره فى الاداء من فعل البعض لم يعتبره الاصوليون والظاهر انهم لا يسمون فعل البعض ولو كان ركعة أداء وتبع المصنف فى ذلك الفقهاء وما كان ينبغى فى بيان مصطلح الاصول اهـ ويمكن ان يقال ان وصف ذات الركعة بهما بالتبعية المذكورة ليس داخلا فى مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق الا مجرد انتفاء الاداء الا ان الفقهاء لما اثبتوا الاداء أخذا من الحديث كان بالنظر الى التحقيق تبعا لا أصليا وعلى هـذا فلا اشكال فى تباين الاقوال الثلاثة ولا فى عدم نسبة الاداء مطلقا الى الاصوليين لان الحاصل حينئذ ان الفقهاء قالوا بالاداء أخذا من الحديث وان كان بالنظر للتحقيق تبعيا وان الاصوليين لاحظوا مجرد التحقيق فلم يقولوا به مطلقا وان بعض الفقهاء حقق فقال بهما معا فليتأمل (قوله وبعض الفقهاء حقق) أى تحقيقا آخر مغايرا للتحقيق الملحوظ للاصوليين بدليل المقابلة (قوله وكذا على الاداء) فان قلت لم يقل وعلى التحقيق الملحوظ للاصوليين قلت اكتفاء بقوله نظرا للتحقيق أو بقوله والقضاء (قوله أى المعاد أى فعل الشئ ثانيا) ان قلت تفسير الضمير بالمعاد المفهوم من الاعادة يوجب الدور ولا ينجى من لزوم الدور تفسير هذا بقوله أى فعل الشئ ثانيا الا ان الايراد يتوجه على اللفظ ولوضح المراد على ان هـذا التفسير لا يتناول الا الاعادة الاولى دون ما زاد عليها ان كان قلت اما الاول فيمكن الخلاص عنه بوجهين أحدهما ان يجعل تعريف الاعادة بما ذكر تعريفا لفظيا وهو لا يتصور فيه دور والثانى ان يجعل تعريفا حقيقيا والدور انما يلزم لو كان المعاد الذى هو مرجع الضمير بالمعنى الاصطلاحى وهو ممنوع بل يجوز ان يراد به مطلق فعل الشئ ثانيا أعم من ان يكون فى الوقت أو غيره ومن ان يكون لعذر أو خلل أولا وهو المعنى اللغوى ولعل الشارح أشار الى ذلك بالتفسير الثانى وحينئذ تكون الاعادة التى هى جزء المعاد الواقع فى تعريف الاعادة بمعناها اللغوى والاعادة المعرفة بمعناها الاصطلاحى وحيث اختلف معناهما فلا دور وبذلك يظهر وجه الجمع بين التفسيرين فالاول لبيان مرجع الضمير وانه من قبيل المتقدم معنى والثانى لبيان ان الاعادة فى المرجع بالمعنى اللغوى حتى لا يلزم الدور واما الثانى فيمكن الخلاص عنه بوجهين أيضا أحدهما انه انما قيد بالفعل الثانى لعله لاختياره ان الاعادة مقيدة بالمرة الواحدة كما عليه كثيرون واقتضاه نص الشافعى وهذا نظير ما أجاب به شيخنا العلامة عن ابن الحاجب فى قوله فى تعريف القضاء ما سبق له وجوب كما تقدم والثانى ان المراد بالثانى خلاف الاول فيشمل ما زاد على الثانى واطلاق الثانى بهذا المعنى غير عزيز بل هو واقع فى استعمالاتهم كما لا يخفى على من له تتبع وبذلك كله يعلم اندفاع ما أطال به هنا شيخنا العلامة (فان قلت) لو جعل الضمير عائدا الى المفعول من قوله والمقضى المفعول فقيل والاعادة فعله أى المفعول أى فعل الشئ ثانيا لكان أولى لوجهين احدهما وضوحه لظهور كون فعل المفعول بمعنى فعل الشئ ثانيا بخلاف فعل المعاد فانه لا يكون بمعنى فعل الشئ ثانيا الا اذا أريد به الفعل الذى يصير به الشئ معادا واللفظ محتمل له ولفعل الشئ ثانيا على السواء أو ظاهر فى الثانى وهو خلاف المراد ثانيهما ان التصريح بمرجع الضمير هو الكثير الشائع فى الاستعمال بخلاف الدلالة عليه لزوما فان ذلك قليل (قلت) يعارض الوجهين ان المفعول فى عبارة المتن مقيد تقديرا بكونه فعل بعد خروج الوقت ومع

وكذا على الاداء نظرا للتحقيق وقيل لا نظرا للظاهر المستند الى الحديث (والاعادة فعله) أى المعاد أى فعل الشئ ثانيا

(في وقت الاداء) اه (قيل لخلل في فعله أولا من فوات شرط أو ركن كالصلاة مع النجاسة أو بدون الفاتحة سهوا (وقيل لعذر) من خلل في فعله أولا أو حصول فضيلة لم تكن في فعله أولا (فالصلاة المكررة)

ذلك بتمهل فعله ثانيا في الوقت فيحتاج في صحة الكلام الى اعتبار عود الضمير اليه بدون تأمل ومثل ذلك وان عهد تكلف ظاهر بخلاف عود الضمير الى ما استلزمه ما قبله فلا تكلف فيه ولهذا وقع في القرآن الكريم في غير موضع واما ان فعل المعاد لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانيا الا اذا أريد به الفعل الذي يصير به الشيء معادا الخ فلا يضر مع وجود القرينة على المراد كقوله فالصلاة المكررة معادة (فان قلت) هذا لا يصلح القرينة على ما ذكر لصلوح التكرير للفعل الثالث (قلت) بل يكفي لصدق التكرير بالفعل الثاني ان لم يتبادر منه وبذلك يضعف ما أطال به الكمال وان وافقه شيخ الاسلام ثم هو بحث وهو ان المكرر حقيقة هل هو الفعل الاول أو الثاني وكذلك المعاد فليتأمل (قوله في وقت الاداء اه) أورد شيخنا العلامة ما حاصله ان الاوضح والاخصر في وقته (وأقول) لو عبر بذلك لكان المتبادر منه انه لا بد من وقوع جميع المعاد في الوقت فلا يشمل ما لو أوقع ركعة منه في الوقت والباقي خارجه فان الظاهر جواز وانه اعادة مع انه لا يصدق عليه فعل في وقته ويصدق عليه فعل في وقت أدائه لان قدر ركعة من آخر الوقت مع ما بعده والباقي مما بعده وقت للاداء فليتأمل (قوله أو بدون الفاتحة سهوا) اعترضه الكوراني فقال قلت قوله سهوا مستدرك اذ الحكم لا يتفاوت في ترك الفاتحة السهو والعمد اجماعا اه (وأقول) هذا الاعتراض من الادلة الواضحة على مجازفته وقصوره في الاصول والفروع وذلك لان التقييد بالسهو مما لا بد منه اما أولا فقد صرح الآمدي وناهيك به من امام وعلامة همام بان شرط الخلل المذكور في تعريف الاعادة أن يكون لعذر واما ثانيا فلانهم لا يطلقون الاعادة الى الكلام فيها الا على ما سبق فعل له اعتداد في الجملة والصلاة مع ترك الفاتحة عمدا لا اعتداد بها مطلقا فلا يسمى فعلها بعد ذلك اعادة ولهذا قال شيخنا العلامة قوله سهوا قيد به للاحتراز عن العمد فان الفعل معه كالعدم لفساده أي مع العلم به فالفعل بعد ليس ثانيا فليس اعادة اه والذي أحسب ان هذا الرجل لم يخطر بباله غير ان ترك الفاتحة مبطل للصلاة سواء كان عمدا أم سهوا ولم يخطر بباله ما وراء ذلك مما الكلام فيه وهذه غفلة فاحشة اذ ليس الكلام في انها صحيحة أو باطلة بل في بيان ما يوصف بالاعادة بذلك المعنى وهو مختص بما اذا كان للفعل الاول نوع اعتداد وانما يكون كذلك في صورة ترك الفاتحة اذا كان سهوا ولهذا جعل المحشيان قيد السهو عائدا لمسئلة النجاسة أيضا ولو تنزلنا عن كل ذلك لجاز أن يكون التقييد بالسهو لنكتة كالاهتمام بدفع توهم اخراج السهو عن الخلل لمناسبة العذر فيه أي له السهو (قوله قيل لخلل وقيل لعذر) أقول فيه أمران الاول انه لا يخفى مع أدنى تأمل وانصاف انه لا يفهم من هذه العبارة الا ان هذا من تتمة التعريف فيكون أحد الامرين من الخلل والعذر معتبرا في المعرف الذي هو الاعادة لانه جعل ذلك قيد الا معطوفا وانه اختلف في المعتبر منهما وان المصنف لم يرجح شيأ وانه لا يفهم منها ان التعريف عند المصنف قد تم بما قبل قوله قيل وان المقصود حكاية الاشارة الى زيادة بعضهم في التعريف على خلاف المختار عنده وأن اختياره في شرح المختصر ما يقتضي عدم اعتبار أحد الامرين لا يقتضي انه مراده هنا ذكره هنا لانه لا يقبله الا بغاية التكلف والتعسف ولانه كثيرا ما يختلف كلامه في كتبه بل كلامه في منع الموانع صريح فيما قلناه من انه من تتمة التعريف فانه قال وأما الحادي عشر أي من

الاسئلة وهو قولنا فى الاعادة قيل لخلل وقيل لعذر فانا لم يصح عندنا واحدة من المقالتين وقولكم ان ابن الحاجب رجح قلنا متقيدين به كما عرفنا اه و وجه صراحة هذا فيما قلناه من وجهين الاول ان اعتذاره عن ترك الترجيح بأنه لم يصح عنده واحدة من المقالتين مع اعترافه بان ابن الحاجب رجح واعتذاره عن ترك موافقته بأنه ليس متقيدا به صريح فى ان مساقهما واحد وقد صرح ابن الحاجب بجعل ذلك من تتمة التعريف حيث قال والاعادة ما فعل فى وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر اه فيكون ذلك من تتمة تعريف المصنف أيضا والثانى انه لو تم تعريفه بما قبل قوله قيل وانما ذكر ذلك تنبيها على زيادة غير مرضية عنده لم يتوجه عليه السؤال بانه لو لم يرجح مع ان ابن الحاجب رجح ولم يحتج الى الجواب بانه لم يصح عنده واحدة من المقالتين اذ كلاهما على ذلك التقدير غير مرضى عنده فلا حاجة الى الترجيح فتأمل ذلك بلطف فان فيه دقة فلذلك كله شرح الشارح كلامه هنا على ظاهره ولم يلتفت الى حمله على ما اختاره فى شرح المختصر واذا علمت جميع ذلك مما قررناه على وجهه علمت ان ما أطال به الكمال هنا كلام ساقط لا اعتبار به وانه من التعصب الفاسد البارد والله الموفق * والامر الثانى انه قد يتوهم من قوله قيل لخلل وقيل لعذر ان هذا تردد مناف للتعريف وجوابه ان هذا ليس من التردد المنافى بل هذا اشارة الى اختلافهم فى التعريف فهو اشارة الى تعريفين قال بكل منهما قائل وكانه قال الاعادة قيل هى فعل فى وقت الاداء لخلل وقيل هى فعله فى وقت الاداء لعذر ولا تردد فى واحد من التعريفين (قوله وهى فى الاصل) قال بعض الفضلاء أى الاصل وضعها فى عرفهم اه وكان مراده بأصل الوضع الابتداء بمعنى انها وضعت ابتداء فى عرفهم لذلك ثم الحق وابه غيره (قوله الاوفق له الثانى) قضيته موافقة الاول أيضا له الا ان الثانى أزيد موافقة ومقتضى ذلك أن الفقهاء يطلقون الاعادة على فعل الشئ ثانيا لخلل وفيه نظر (قوله أم زادت الثانية) أقول لم يقل أو الاولى كانه لانه لا يناسب قوله لعذر لكن قضية كلام فقهائنا أو صريحه سن الاعادة وان زادت الاولى بل وان قطع بزيادتها ويمكن أن يعد من العذر حصول فضيلة الثانية وان كانت دون الاولى لانها شئ زائد على حصول فضيلة الاولى فليتأمل (قوله ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة الخ) قال بعض الفضلاء لكنه حينئذ يشمل صلاة الرجل منفردا بعد صلاته جماعة مع انه غير جائز اه (واقول) يمكن أن يجاب بانه لا يضره هذا الشمول لان التعريف ينبغى أن يشمل الافراد الفاسدة أيضا كما افاده كلام القطب فى شرح الشمسية وفيه نظر لان ذلك لا يوافق المباحثة السابقة فى تقييد ترك الفاتحة بالسهو فلعل الاولى اعتبار قيد تركه لظهوره أو دعوى ظهوره وهو كون الثانية جماعة (قوله من كون الامام أعلم أو أورع الخ) هو بيان لما قبله وأورد عليه شيخ الاسلام أن البيان لا ينحصر فيه ويجاب بانه لم يقصد الحصر بل مجرد التمثيل (قوله ثم ظاهر كلام المصنف أن الاعادة قسم من الاداء) اعترض الكورانى دعوى ان ظاهره ذلك حيث قال وقد سبق اشارة الى أن عند المصنف الاقسام متباينة وان الاعادة قسيم الاداء لا قسم منه لانه اخره عن القضاء وان احتمل أن يجعل قسما منه بأن يقال لم يقيد الاداء بان لا يكون مسبوقا بخلل لكن خلاف الظاهر ومن ادعى ظهورا العكس فقد عكس الظاهر اه (وأقول) لا يخفى فساد هذا الاعتراض فان

وهى فى الاصل المفعولة فى وقت الاداء فى جماعة بعد الانفراد من غير خلل (معادة) على الثانى لحصول فضيلة الجماعة دون الاول لانتفاء الخلل والاول هو المشهور الذى جزم به الامام الرازى وغيره ورجحه ابن الحاجب وانما عبر المصنف فيه بقيل نظرا لاستعمال الفقهاء الاوفق له الثانى ولم يرجح الثانى لتردده فى شموله لاحد قسمى ما أطلقوا عليه الاعادة من فعل الصلاة فى وقت الاداء فى جماعة بعد أخرى الذى هو مستحب على الصحيح استوت الجماعتان أم زادت الثانية بفضيلة من كون الامام أعلم أو أورع أو الجمع أكثر أو المكان أشرف فقسم أستوائهما بحسب الظاهر المحتمل لاشتمال الثانية فيه على فضيلة هى حكمة الاستحباب وان لم يطلع عليها قد يقال يعتبر احتماله فيتناوله التعريف وقد يقال لا فلا ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة فى وقت ادائها ثانيا لعذر أو غيره ثم ظاهر كلام المصنف ان الاعادة قسم من الاداء

المصنف عرف الاداء بما يصدق على الاعادة وعرف القضاء بما لا يصدق عليها ثم عرف الاعادة بما يندرج في الاداء ولا ينافيه وذلك ظاهر قطعا عند من له أدنى مسكة في ان الاعادة قسم من الاداء فان كل ما تناوله التعريف كان ظاهرا فيه اذ لا معنى للظهور الكلام في شئ الا ع ومه لو نفهمه منه من غير توقف على شئ آخر ولا يخفى ان هذا كذلك واما تجرد تأخير الاعادة عن القضاء فلا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه فالاستدلال به على المباينة استدلال فاسد كما ان افراد الاعادة بتعريف بعد تعريف الاداء لا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه ونظير ذلك مالو عرفنا الحيوان بانه جسم نام حساس ثم عرفنا الانسان بانه جسم نام حساس ناطق فهل يتوقف ذو عقل في ان ظاهر هذا الكلام ان الانسان قسم من الحيوان فادعاء الحق عن الظهور من الصواب الذي لا شبهة فيه عند من له عقل ودعوى انه من عكس الظاهر من عكس الظاهر والصواب بلا ارتياب عند أولى الالباب (قوله وهو كما قال مصطلح الاكثرين) قال شيخنا العلامة هو قريب من قول العضد الاعادة قسم من أقسام الاداء في مصطلح القوم وان وقع في عبارات بعض المتأخرين خلافه وكأنه اشار بقوله قال الى مخالفة غيره قال التفتازاني ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انها أقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس اداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح يعني العضد صريحا اه وبه يعلم أن قوله وقيل انها قسيم له ليس على ما ينبغي اه (وأقول) لا يخفى على ذي عقل ان مجرد نقل التفتازاني لا يدفع نقل المصنف لان من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا سيما المصنف المتفق على سعة اطلاعه واحاطته بهذا الفن وكثرة استدراكه فيه على غيره على وفق ما يشهد به الوجود فما كان الائق الا الاستدراك بكلامه على كلام التفتازاني وتأييد نقل العضد بنقله ولا شبهة في اطلاع الشارح على ما قاله التفتازاني وقصد الاستدراك عليه بما قاله المصنف وحيث نقل مثل هذا الامام الثقة المستدرك على غيره ان ذلك مصطلح الاكثرين خصوصا مع موافقة العضد لنقله فلا اشكال في تضعيف القول الآخر وان قال فيه التفتازاني ما قال فقول الشيخ وبه يعلم الخ ليس على ما ينبغي للقطع بانه لا يعلم بما ذكره عدم الانتفاء المذكور وكيف يحصل العلم بذلك من مجرد نقل التفتازاني مع معارضة نقل هذين الامامين وكان أكثر ما يدعى المعارضة ولكن حبك للشئ يعمي ويصم والعجب ان الشارح قصد معارضة نقل التفتازاني بنقل المصنف والاستدراك به عليه فاعترضه الشيخ بمجرد نقل التفتازاني من غير ترجيح عول عليه ولا سند استند اليه (قوله والحكم الشرعي) قال شيخنا العلامة هذا القيد يعني الشرعي كالايضر لا يحتاج اليه لما مر من انه المراد عند الاطلاق اه (وأقول) لكنه لا يخلو عن فائدة كالايضاح ودفع التوهم وهما من مقاصد القيود بل ان أريد بالحكم النسبة التامة كما تقدم في تعريف الفقه كان محتاجا اليه (قوله من حيث تعلقه) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة اضافة التعلق اليه ظاهرة في كون التعلق عارضا له وقد سبق انه جزء من مفهومه فتأول الاضافة بانها من اضافة الجزء الى كله لا المصدر الى فاعله اه (وأقول) قد يمنع دعوى الظهور وغاية ما تدل الاضافة عليه المغايرة بين المضاف والمضاف اليه وهي حاصلة بين الجزء وكله ولو سلم كفى صلاحية الاضافة لاضافة الجزء الى الكل والظهور في العروض مدفوع بما سبق والثاني قال

وهو كما قال مصطلح الاكثرين وقيل انها قسيم له كما قال في المنهاج العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم تسبق باداء مختل فاداء والا فاعادة (والحكم الشرعي) أي المأخوذ من الشرع (ان تغير) من حيث تعلقه من صعوبة له على المكلف (الى سهولة) كان تغير من الحرمة للفعل أو الترك الى الحل له (لعذر

الكمال انه تنبيه على ان المتغير حقيقة انما هو التعلق لا الحكم اذ تغير الحكم محال لانه خطاب الله أى كلامه النفسى القديم اه (وأقول) قد بينا فيما سبق ان الحكم عند الشارح والمصنف ليس هو مجرد الخطاب وانما هو مجموع الخطاب والتعلق التنجيزى ولا خفاء فى ان المجموع يثبت تغيره بتغير جزئه فما قاله لا يتأتى الا على ما زعمه هو من خروج التعلق عن مفهوم الحكم كما تقدم مع بيان ما فيه (قوله مع قيام السبب) قال شيخنا العلامة عندى أن هذا القيد مستدرك لان التغير مع فقد السبب له لا للعذر وما زعمه الشارح من انه للاحتراز عما يذكر فيه نظر اه (وأقول) لا مانع من اسناد التغير لكل من العذر وفقد السبب لان العذر بانفراده صالح لدفع الحكم بدليل دفعه له مع وجود السبب فيصح اسناد الدفع اليه عند انتفائه أيضا والحاصل أن ثبوت الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف أيضا على انتفاء عذره فيصح اسناد انتفائه لكل من انتفاء سببه ووجود عذره بل قد يرجح اسناده الى العذر بانه أحوط لان العذر المعين يكفى فى التغير بخلاف انتفاء السبب المعين فلا يلزم كفايته فيه لجواز أن يخلفه سبب آخر وحينئذ يصدق التغير لعذر بوجود السبب وانتفائه فيحتاج للتقييد بقيام السبب ليخرج التغير للعذر مع انتفائه فانه ليس من الرخصة اذ لو ترك هذا التقييد لزم دخوله أو توهم دخوله فيها مع انه ليس كذلك وكفى ذلك فائدة لهذا القيد واذا علمت ذلك علمت سقوط النفى فى قوله له لا للعذر وسقوط ما رتبه عليه من الاستدراك والنظر فتأمل (قوله المتغير اليه) قال شيخنا العلامة اشارة الى أن الضمير الذى أخبر عنه بالرخصة لا يصح أن يعود الى الحكم الشرعى الذى تغير لان الرخصة هى المتغير اليه كما افاده لا المتغير اه (وأقول) هو ظاهر على طريق الشارح والمتن من أن الحكم مجموع الكلام النفسى والتعلق اما على طريق غيرهما من انه الكلام النفسى والتعلق خارج عنه فيجوز الحمل على الظاهر لان الكلام النفسى شئ واحد وانما يختلف بحسب التعلق فمعنى قوله والحكم ان تغير الخطاب ان انقطع تعلقه على وجه الصعوبة وثبت تعلقه على وجه السهولة وهذا هو الرخصة فرجوع الضمير المخبر عنه بالرخصة للحكم المتغير يظهر لى انه لا مانع منه (قوله السهل المذكور) هذا مأخوذ من كلام المصنف لان قوله من صعوبة الى سهولة أى من صفة الصعوبة الى صفة السهولة ولا شك أن انتقال الحكم من اتصافه بالصعوبة الى اتصافه بالسهولة يوجب ايصافه بالسهل لان معناه ذى السهولة أى المتصف بها فما نقل عن شيخنا العلامة من أن قوله السهل المذكور ربما لا يوافق قول المصنف الى سهولة لا يخفى ما فيه (قوله والسلم) اعترضه الكورانى وشيخنا العلامة فاما الكورانى فقال ثم فى تمثيل المصنف أى بالسلم بحث لان كون السلم رخصة ممنوع قال الغزالى فى المستصفى فلا يقال ان السلم رخصة لان عموم النهى فى حديث حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده يوجب حرمته وحاجة المفلس اقتضت الرخصة ثم قال ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافتراق احدهما بالشرط لا يلحق أحدهما بالرخصة فيشبه أن يكون هذا مجازا فقول الراوى نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وأرخص فى السلم تجوز فى الكلام (قلت) يؤيده ما قاله ابن عباس رضى الله عنهما فى تفسير آية المداينة وهو انه تعالى لما حرم الربا أباح السلم ويؤيده أيضا اتفاق الفقهاء على ان السلم نوع من البيع والرخصة لا تكون نوعا من العزيمة اه واما شيخنا فقال

مع قيام السبب للحكم الاصلى) المتخلف عنه للعذر (فرخصة) أى فالحكم المتغير اليه السهل المذكور يسمى رخصة وهى لغة السهولة (كأكل الميتة) للمضطر (والقصر) للمسافر الذى هو ترك الاتمام (والسلم) الذى هو بيع موصوف فى الذمة (وفطر مسافر) فى رمضان (لا يجهده الصوم) بفتح الياء وضمها أى لا يشق عليه مشقة قوية (واجبا) أى أكل الميتة وقيل هو مباح (ومندوبا) أى القصر لكن فى سفر يبلغ ثلاثة أيام فصاعدا كما هو معلوم من محله فان لم يبلغها فالاتمام أولى خروجا من قول أبى حنيفة بوجوبه ومن قال القصر مكروه كالماوردى أراد مكروه كراهة غير شديدة وهى بمعنى خلاف الاولى (ومباحا) أى السلم

فى كونه من الرخصة عند القوم نظرا اذ لم يتعلق به حرمة قط حتى يتحقق تغيير الحكم منها الى سهل
قال التفتازانى تخرج أى من الرخصة وجوب الاطعام فى كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه
الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا تخرج
التيمم على فاقد الماء لانه الواجب فى حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه اه (وأقول)
كلا الاعتراضين بعد كونهما منازعة فى مثال ساقطان سقوطا واضحا عقليا ونقليا لان مدارهما
كما هو واضح مع تمامهما على المنازعة من جهة النقل حيث لا يساعد على أن السلم رخصة
أو يساعد على خلافه ومن جهة المعنى حيث لم يثبت قط تحريم السلم لكن هذه المنازعة فى غاية
السقوط اما باعتبار الجهة الاولى فقد صرح الاسنوى وناهيك بامامته وسعة اطلاعه ومزيد
خبرته بالفروع وقواعدها ومداركها بانه لا نزاع فى أن السلم رخصة فانه اعترض تمثيل
البيضاوى ثم قال والصواب تمثيله بالسلم والعرايا والاجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود
فانها رخصة بلا نزاع لان السلم والاجارة عقدان على معدوم والمساقاة على معدوم مجهول
والعرايا بيع الرطب بالتمر خرصا للحاجة الى آخر كلامه وقد جمع القرافى وناهيك بجلالته
وسعة احاطته فى شرح المحصول السلم مع أمور اخر عدها ثم قال الى غير ذلك من موارد
الشريعة التى هى رخص اجماعا اه فهذا تصريح من الائمة بان السلم رخصة ونفى الخلاف عن
ذلك فلم يبق بعد ذلك وجه للمنازعة باعتبار النقل واما باعتبار الجهة الثانية فلان منشأ المنازعة
فيها توهم ان المراد بتغيير الحكم تغييره بالفعل بان تثبت الصعوبة بالفعل ثم ينقطع تعلقها الى
السهولة وليس كذلك بل المراد ما يشمل ورود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان
مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الائمة لمن تتبعه والعجب كيف خفى ذلك على شيخنا
ولهذا عبر غير المصنف كالعلامة البيضاوى بقوله الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر
فرخصة ولهذا أيضا اختلفوا فى التيمم فقيل رخصة وقيل عزيمة وقيل التيمم لفقد الماء عزيمة
ولنحو المرض رخصة فلولا ان المراد ما قلنا لم يمكن القول بان التيمم مطلقا رخصة اذ التيمم لفقد
الماء لم يمتنع بالفعل قط ولا القول بالتفصيل اذ التيمم لنحو المرض لم يمتنع بالفعل قط كالتيمم للفقد
وكونه كان ممتنعا فى ذلك قبل الفقد والمرض لا يؤثر اذ ليس النزاع فى مثل ذلك فاعلم اندفاع
نظر شيخنا وتعليله وما حكاه عن التفتازانى لا يدل له لان خصال الكفارة لم يسبقها امتناع
لا بالفعل ولا بمقتضى القياس وما ذكره فى مسئلة التيمم أحد الاقوال فيه كما علمت ووجه القائل
بانه للفقد رخصة دعوى انه كان القياس امتناعه لعدم رفعه الحدث المشترط رفعه للصلاة واما
تأييد الكورانى بما قاله ابن عباس رضى الله عنهما فهو تأييد فاسد اما أولا فلان الكلام
فى المعنى الاصطلاحى للرخصة ومن أين له ان الرخصة فى كلام ابن عباس بذلك المعنى بل يتعين
ان تكون فى كلامه بالمعنى اللغوى لتأخر الاصطلاح الاصولى عنه واما ثانيا فلان قول ابن
عباس أباح السلم صادق باباحته بعد حرمته أو على خلاف الدليل واما قوله ويؤيده أيضا اتفاق
الفقهاء الخ فهو غلط فاحش ووهم قبيح لان البيع الذى اتفق الفقهاء على ان السلم نوع منه
ليس هو العزيمة بل الاعم وانما العزيمة هى البيع الذى يباين السلم ولا يتناوله والحاصل ان
البيع بالمعنى الاعم المتناول للسلم لم يقع اتفاق على انه عزيمة وكيف يمكن ذلك مع ما تقدم من

نقل الاتفاق بل الاجماع على ان السلم رخصة وبالمعنى الاخص المباين للسلم لايدل اتفاقهم على انه عزيمة على ان السلم كذلك اذ لايدل الحكم على أحد المتباينين بشئ على الحكم الآخر بذلك الشئ وهذا كله فى غاية الظهور ولكن مفاسد عدم التأمل لاتحصر (قوله وخلاف الاولى) بمعنى مخالف الاولى فانه حال من فطر المسافر أى حال كون الفطر المذكور مخالفا للاولى فهو على تاويله باسم الفاعل فيوافق ماقبله من الاحوال (أقول) كذا نقل عن شيخنا العلامة لكن لاحاجة اليه فان خلاف الاولى كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم واشتقاق الحال غير لازم كما تقرر فى محله (قوله الى ثمن الغلات) قال شيخنا العلامة غير موف بانواع السلم فيه اذ منها ماليس بغلة كالحيوان اه (وأقول) هو كذلك لكن الشارح انما أراد التمثيل بالاعتبار الاغلب والاظهر باعتبار الاصل (قوله ومن الرخصة اباحة ترك الجماعة الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى افادة الكاف فى قوله السابق كان تغير من الحرمة الخ فأفاد ان التغير كما يكون من الحرمة الى الحل قد يكون من الكراهة أيضا فالرخصة فردان تغير من الحرمة الى الحل وتغير من الكراهة الى الاباحة اه (قوله وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام) اعترضه شيخنا العلامة اعتراضا لايصح فقال مانصه هذا لايصح لان الانفراد هو ترك الجماعة فهو متعلق الكراهة أى المكروه ومتعلق الحكم لايكون سببا له وايضا فطلب الاجتماع فى شئ نهى عن ضده أى الانفراد فيه فهو متعلق النهى أى الكراهة لاسيما على أن ابن الحاجب وشارحيه عرفوا الرخصة بما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المانع لولا العذر وفسر المانع بالمحرم أى دليل التحريم ومن الواضح خروج الاباحة بعد الكراهة من ذلك اه (وأقول) ههنا أمران قد يشتبه احدهما بالآخر لعدم صدق التأمل الذى قد وقع فيه صاحب الاعتراض فان حب الشئ يعمى ويصم فيحصل الغلط أحدهما نفس الانفراد والثانى كون ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولاشبهة لعاقل فى تباين هذين الامرين فالاول هو متعلق الكراهة وهو المكروه وهو أيضا متعلق النهى أى الكراهة وهو مراد الشارح بترك الجماعة فى الصلاة والثانى هو سبب الحكم وسبب الكراهة وهو مراد الشارح بقوله وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولهذا لم يقتصر على قوله وهو الانفراد وكون الثانى ليس متعلق الحكم ولا متعلق النهى مما لايحتمل النزاع بل ولا أدنى توقف وكونه سببا للحكم وكراهة الاول مما لاشبهة فى صحته وانتظامه عند من ألقى السمع وهو شهيد اذ لاشبهة فى صحة قولنا يكره الانفراد فى الصلاة لانه انفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وهذا مع كثرة نظائره فى كلام الائمة كما لايخفى على من له تتبع لكلامهم واستحضار لصنيعهم مما لايسع عاقلا انكاره ولما لم يميز الشيخ بين الامرين وهو عجيب منه مع وضوح تميز احدهما عن الآخر وقع فيما وقع فيه وتوهم صحة هذا الاعتراض فجزم به على ان قوله لان الانفراد هو ترك الجماعة ممنوع بل ترك الجماعة أعم كما هو ظاهر فقد اتضح صحة ماقاله الشارح وبطلان هذا الاعتراض فتأمل ولا تغفل واما العلاوة التى ذكرها فهى أوهى من بيت العنكبوت لاينبغى لعاقل الالتفات اليها للقطع بأن الشارح والمصنف غير مقلدين لابن الحاجب وشراحه ولم تقم شبهة فضلا عن حجة بامتناع مخالفتهما له ولشراحه وكم لهما عليهم من الزيادات المقبولة الحسنة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ لكن كثيرا

(وخلاف الاولى) أى فطر مسافر لايجهده الصوم فان جهده فالفطر أولى وأتى بهذه الاحوال اللازمة لبيان أقسام الرخصة يعنى الرخصة كالمذكورات من وجوب وندب واباحة وخلاف الاولى وحكمها الاصلى الحرمة وأسبابها الخبث فى الميتة ودخول وقتى الصلاة والصوم فى القصر والفطر لانه سبب لوجوب الصلاة تامة والصوم والغرر فى السلم وهى قائمة حال الحل واعذاره الاضطرار ومشقة السفر والحاجة الى ثمن الغلات قبل ادراكها وسهولة الوجوب فى أكل الميتة لموافقته لغرض النفس فى بقائها وقيل انه عزيمة لصعوبته من حيث انه وجوب ومن الرخصة اباحة ترك الجماعة فى الصلاة لمرض أونحوه وحكمه الاصلى الكراهة الصعبة بالنسبة الى الاباحة وسببها القائم حال الاباحة وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام (والا) أى وان لم يتغير الحكم كما ذكر بان لم يتغير أصلا

ماتأخذ الشيخ الجبة نبعترض بأمثال ذلك من الامور الساقطة وكيف يصح لعاقل الاعتراض على المصنف بمجرد مخالفة ابن الحاجب وشراحه مع ما علم من تصديه لما قشتم والاستدراك عليهم ومن سعة علمه ومزيد احاطته بهذا الفن فانا لله وانا اليه راجعون (قوله كوجوب الصلوات الخمس) قال شيخنا العلامة فيه نظر لسقوطه عن الحائض والنائم وفاقد الطهورين عند جمع من العلماء (فان قيل) المراد عدم تغير العام والتغير المقوض به خاص (قلت) فاباحة الاصطياد حينئذ كالوجوب المذكور اه (وأقول) الكلام في غير الحائض بدليل قوله الآتي وأورد على التعريفين الخ اما الحائض فتدخل في قوله أو الى سهولة لالعذر كما يؤخذ من جوابه الآتي عن الايراد لان الوجوب في حقها تغير الى وجوب الترك ووجوب الترك أسهل من وجوب الفعل وهذا التغير لالعذر بل لمانع كما يؤخذ من الجواب واما قوله والنائم فيدفع اما بأن الكلام في غير النائم ونحوه واما بأن المراد التغير بالكلية بحيث لا يبقى أثر الاصل والنائم يجب عليه القضاء وهو وان كان بأمر جديد الا ان للوجوب الاصلي مدخلا في وجوب القضاء اذ لولاه ما وجب القضاء فصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الاصلي وتوابعه في الجملة واما قوله وفاقد الطهورين فيدفع اما بأن الكلام في غير فاقد الطهورين واما بأن التمثيل به بالنظر للمرجح في مذهب الشارح ومن وافقه من وجوب الصلاة على فاقد الطهورين فعلى التقرير الاول في النائم وفاقد الطهورين يكون حاصل الجواب أن التمثيل بوجوب الصلاة لما لم يتغير أصلا بالنسبة لغير الثلاثة كما أن التمثيل بحرمة الاصطياد لما تغير الى صعوبة بالنسبة للمحرم كما صرح به الشارح وهذا تمثيل صحيح لاغبار عليه بدليل أنه لو صرح بالتقييد في الاول لم يتوجه الاشكال بوجه وغاية الامر أنه لم يصرح بالتقييد اتكالا على ظهوره وعلى التقرير الثاني فيه ما يكون حاصل الجواب أن التمثيل بالنسبة لغير الحائض أي ونحوها وترك التصريح باستثنائها لظهوره وفهمه مما سنذكره فيها وحينئذ فلا اشكال بوجه في التمثيل كما هو على التقرير الاول كما تبين وقد ظهر بما تقرر صحة الجواب الذي أشار اليه في السؤال الذي أورده واما ماذكره في جوابه فلا يخفى سقوطه لان كون الاصطياد كالوجوب أي في انه لم يتغير فيه الحكم تغيرا عاما لا يمنع من صحة التمثيل بوجوب الصلاة لما لم يتغير أصلا بالنسبة لغير من ذكر وبحرمة الاصطياد لما انه من التغير من سهولة الى صعوبة بالنسبة للمحرم فتأمل على أن هذا الاعتراض مناقشة في مثال وهي غير معتد بها عند المحصلين نعم لا بأس بها لمجرد التمرين (قوله أو الى سهولة الخ) سكت عن التغير الى مماثل في السهولة أو الصعوبة كأن تغير من وجوب فعل الى وجوب فعل مماثل للفعل الاول في قدر مشقته فان كان مثل هذا من الرخصة كان حدها المشار اليه غير جامع أو كان من العزيمة فكذا على مقتضى تقرير الشارح فيهما لا يقال هذا داخل في قوله أو الى صعوبة لان المماثل للصعب صعب أو هو غير واقع فلذا لم يتعرض له لانا نقول اما الاول فيرده أن المراد بالصعوبة بالنسبة للمنتقل عنه فلا يشمل المماثل واما الثاني فلو سلم لم يفد لان التعريف لا يقتصر على الافراد الواقعة بل يعم غيرها أيضا والذي يظهر أن مثل ذلك من العزيمة وان المتن شامل له ولا ينافيه كلام الشارح بناء على حمل بأن في كلامه على مجرد التمثيل فليتأمل (قوله لما كثروا) قال شيخنا العلامة فيه شئ وهو أن المشقة في الثبات المذكور ثابتة

كوجوب الصلوات الخمس أو تغير الى صعوبة كحرمة الاصطياد بالاحرام بعد اباحته قبله أو الى سهولة لالعذر كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن لم يحدث بعد حرمته بمعنى انه خلاف الاولى أو لعذر لا مع قيام السبب للحكم الاصلي كاباحة ترك ثبات الواحد مثلا من المسلمين للعشرة من الكفار في القتال بعد حرمته وسببها قلة المسلمين ولم تبق حال الاباحة لكثرتهم حينئذ وعذرها مشقة الثبات المذكور لما كثروا

قيل

قبل الكثرة و بعدها اه (وأقول) المراد مشقة خاصة يعتد بها وهى التى لا تسكن النفس عندها ولا تطيب بتحملها وهذه حاصلة بعد الكثرة لا قبلها وذلك لانهم حال القلة مفتقرون الى ثبات القليل منهم مضطرون اليه لعدم من يقوم بذلك غير القليل أو قلته فتهون المشقة عليهم وتطيب بها نفوسهم لان الافتقار والاضطرار الى الشئ مع فقد من يقوم به يهون مشقته ويطيب النفس بها كما هو معتاد معلوم بالوجدان ولا كذلك حال الكثرة لعدم الافتقار الى ثبات القليل لكثرة من يقوم به فيضعف النشاط ولا تسكن النفس ولا تطيب بتحمل المشقة فتزيد صعوبتها وتظهر شدتها عليها وكان الشارح رمز الى ذلك بقوله لما كثروا ثم رأيت عن شيخنا نحو ذلك حين تدريسه الشرح على أنه قد يمكن أن يقال المشقة انما تصلح عذرا اذا لم يحتج الى ارتكابها فى حفظ النفس ونحوها اذ لا يليق التخفيف مع الاحتياج الى حفظ ذلك وهذا الاحتياج انما يقوم قبل الكثرة فليتأمل (قوله والا فعزيمة) قال شيخنا العلامة نحوه فى العضد فقال التفتازانى معناه وان لم يكن كذلك فعزيمة وظاهره ان الحكم منحصر فى الرخصة والعزيمة والحق أن الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع فى مقابلة الرخصة اه فليتأمل المراد بالوقوع فى مقابلة الرخصة وهل يطرد فى أمثلتهم (قوله فانه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة) أى دون تعريف العزيمة ليصدق قوله وأورد على التعريفين وذلك لانه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم أن الحكم تغير من صعوبة وهى وجوب الفعل الى سهولة وهى وجوب الترك لعذر وهو الحيض مع قيام سبب وجوب الفعل وهو ادراك الوقت فيكون تعريف الرخصة وهو الحكم المتغير اليه السهل المذكور متناولا لوجوب الترك عليها فلا يكون مانعا ولا يصدق على وجوب الترك ان الحكم لم يتغير أصلا ولا انه تغير الى صعوبة ولا انه تغير الى سهولة لا لعذر لانه انما تغير الى سهولة لعذر وهو الحيض فيكون تعريف العزيمة وهو الحكم غير المتغير أو المتغير اليه الصعب أو المتغير اليه السهل المذكور غير جامع (قوله ويجاب الخ) حاصل الجواب ان وجوب الترك عليها خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لان التغير فى حقها المانع لا للعذر وداخل فى تعريف العزيمة لانه تغير من صعوبة الى سهولة لا للعذر بل للمانع (قوله والدليل) أقول لما وقع ذكر الاحكام والادلة فى تعريف الفقه بين الاحكام واقسامها وما يتعلق بها ثم بين الدليل وما يتعلق به (قوله أى الوصول بكلفة) فيه حمل صيغة التفعل على التكلف واورد عليه شيخنا العلامة ما حاصله انه قد لا يكون تكلف كالعالم بالنسبة للصانع وان الاولى حمل الصيغة على التدريج لتدل على ان أصل الفعل حصل مرة بعد أخرى كتجرعه أى شربه جرعة بعد جرعة اه (وأقول) قد فسر الجاربردى التكلف بقوله ومعناه ان الفاعل يعانى ذلك الفعل ليحصل وهذا متحقق فى كل دليل اذ لا بد من ملاحظة الصغرى والكبرى ووجه الدلالة وملاحظة الترتيب الخاص وهذا معاناة بلا شبهة ولو سلم فيكفى فى صحة التعبير بصيغة التفعل وجود التكلف فى بعض افراد الدليل واما ما ادعى أولويته فيرد عليه ان الوصول الى المطلوب لا يتكرر بل لا تدريج فيه بل هو دفعى وانما التدريج فى مباديه وليس فى كل منها وصول الى المطلوب (فان قلت) كما ان الوصول لا تكرر فيه كذلك لا تكلف فيه وانما الكلفة فى مباديه (قلت) لكن يصدق مع وقوع الكلفة فى مباديه ان الوصول بكلفة ولا يصدق مع التدريج فى مباديه ان الوصول تكرر ولو سلم فلم تثبت

(فعزيمة) أى فالحكم غير المتغير أو المتغير اليه الصعب أو السهل المذكور يسمى عزيمة وهى لغة القصد المصمم لانه عزم أمره أى قطع وحتم صعب على المكلف أو سهل وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فانه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة ويجاب بمنع الصدق فان الحيض الذى هو عذر فى الترك مانع من الفعل ومن ما نعيته نشأ وجوب الترك وتقسيم المصنف كالبيضاوى وغيره الحكم الى الرخصة والعزيمة أقرب الى اللغة من تقسيم الامام الرازى وغيره الفعل الذى هو متعلق الحكم اليهما (والدليل ما) أى شئ (يمكن التوصل) أى الوصول بكلفة

الاولوية (قوله بصحيح النظر فيه) قال السيد وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في أحواله اوصل اليه كالعالم وحيث أريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج في الحد المقدمات المرتبة وحدها واما اذا اخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها ثم قال وظاهر كلامه ان الدليل عندنا لا يطلق الا على المفردات التي من شأنها أن يتوصل بأحوالها الى المطالب الخبرية فيجب أن يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته واحواله ويجوز أن يجرى على عمومه فيتناول الاقسام الثلاثة كما أوضحناه سالفا ولم في قوله فيستحيل النظر فيها بحاث في علها منها انها قد ترتب على الهيئات الغير المنتجة الانتاج كقولك كل انسان حيوان ولا شئ من الحجر بحيوان فتقول في رده الى الشكل الاول بطريق العكس مثلا هذه القرينة اشارة الى المقدمتين المرتبتين ورد ذلك بان المراد أن النظر حال كونها ملحوظة تفصيلا مأخوذة مع الترتيب يمتنع النظر فيها وهذا مما لا مرية فيه والواقع فيما ذكر ملحوظ اجمالي حتى صار في حكم المفرد وصح وقوعه في مقدم الشرطية والتعبير عنه بالمفرد (قوله كما سيأتي) متعلق بالمنفي اسم مفعول لا بالنفي (قوله حذرا من التكرار) يجوز تعلقه بمحذوف تقديره وانما صرفت النظر عن ظاهره وأورد شيخنا العلامة ان التكرار يندفع بان حقيقته ذكر الشئ على وجه تقدم ذكره عليه وذلك منتف ههنا لان قولنا الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدي من حيث هو الى علم مطلقا أو ظن شموله أن النظر الذي هو في نفسه مفيد للعلم مطلقا أو الظن مفاده في الدليل العلم التصديقي أو الظن وهذا لم يتكرر فيه حكم اه (وأقول) لا يخفى مع التأمل والانصاف صحة ما قاله الشارح بناء على ما هو المفهوم من عبارة المصنف فانه جعل صحة النظر في الشئ سببا للتوصل الى المطلوب الخبري أي لعلم المطلوب الخبري أو ظنه ولا يخفى ان النظر الصحيح الذي يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه ليس الا الفكر المؤدي الى علم المطلوب الخبري أو ظنه بخلاف الفكر المؤدي الى المطلوب التصوري فانه لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه وبخلاف الفكر المؤدي الى الاعم من المطلوب التصوري والمطلوب الخبري فانه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه فلو حمل النظر هنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدي الى علم أو ظن لزم التكرار قطعا اذ التقدير حينئذ الدليل شئ يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدي الى علم المطلوب الخبري أو ظنه فالشارح بنى ما قاله على ما تقتضيه العبارة وما هو المفهوم منها ولا غبار عليه فعلى تقدير التكلف في صرف العبارة عن المفهوم منها وحملها على معنى لا يلزم عليه تكرار لا يقدح ذلك في صحة ما قاله الشارح لان هذا جواب آخر والحاصل أن ظاهر العبارة يلزمه التكرار وان هذا التكرار اللازم يندفع بتجريد النظر عن بعض معناه كما سلكه الشارح أو بصرف العبارة عن ظاهرها كما سلكه الشيخ فما ذكره الشيخ جواب آخر عن المحذور لا رد لجواب الشارح فلا يصح جعله ردا له كما زعمه الشيخ ولو صح ذلك للزم في كل موضع تعدد فيه الجواب عن شئ أن يكون كل جواب من تلك الاجوبة المتعددة مبطلا لغيره منها ولا يقول به عاقل فليتأمل وأما قول الشيخ في تقريره عبارة المصنف الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدي من حيث هو الى علم

(بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري) بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة والخبري ما يخبر به ومعنى الوصول اليه بما ذكر علمه أو ظنه فالنظر هنا الفكر لا بقيد المؤدي الى علم أو ظن كما سيأتي حذرا من التكرار والفكر حركة النفس في المعقولات ويشمل التعريف الدليل القطعي كالعالم لوجود الصانع والظني كالنار لوجود الدخان وأقيموا الصلاة لوجوبها فالنظر الصحيح في هذه الادلة أي بحركة النفس فيما تعقله منها مما من شأنه أن ينتقل به الى تلك المطلوبات

مطلقا أى تصوريا كان ذلك العلم أو تصديقيا فيتوجه عليه انه ان أراد ان فاعل المؤدى فى قوله
المؤدى من حيث هو هو الفكر بقيده أعنى قوله فيه لم يصح اذ الفكر بقيد كونه فى الدليل
لا يؤدى الى العلم مطلقا وانما يؤدى الى علم تصديقى وان أراد ان فاعله مطلق الفكر وكأنه قال
بالفكر فيه المؤدى مطلقه أو جنسه وهو المناسب لقوله من حيث هو فهو متعسف فى تأويل
العبارة مستغنى عنه بما ذكره الشارح لانه أسهل منه اذ استعمال اللفظ مجردا عن بعض معناه
أشيع مما ارتكبه من التعسف على انه لا يتخلص من التكرار على الاطلاق لان قوله المؤدى
من حيث هو الخ يدخل فيه الفكر فى الدليل بل المؤدى الى العلم التصديقى والظن ليس الا الفكر
فى الدليل فيصير المعنى المؤدى فى هذا وغيره الى العلم أو الظن فيلزم التكرار بالنسبة الى هذا
وليس من شرط التكرار اعادة ذكر الشئ على الوجه المتقدم بعينه بل اعادة ذكر الشئ ولو
فى ضمن غيره من غير داع اليها تكرار مكروه وماهنا كذلك اذ هذه الاعادة غير معتبرة فى مفهوم
الدليل فارتكابها ارتكاب لما لا داعى اليه فيكون من التكرار المكروه لا يقال لا نسلم انتفاء
الداعى هنا اليه بل هنا داع اليه وهو بيان حال الفكر وانه تارة يؤدى الى العلم التصديقى
أو الظن وذلك اذا تعلق بالدليل وتارة يؤدى الى العلم التصورى وذلك اذا تعلق بغيره كما أشار الى
ذلك بقوله محصوله ان النظر الذى هو فى نفسه الخ لانا نقول انما يستقيم ذلك لو كان المقام مقام
بيان الفكر وليس كذلك بل المقام ليس الا لبيان حال الدليل ولم يعتبر فيه سوى مجرد حركة
النفس فى المعقولات دون التأدية المذكورة للاستغناء عنها باعتبار التوصل المذكور فليتأمل
(قوله كالحدوث فى الاول الخ) هذه أمثلة لما تعقله النفس من تلك الادلة وتقع حركتها فيه
قال شيخنا العلامة وهو مشكل لان كلا من هذه الامثلة مفرد يستحيل الحركة التى هى
الانتقال فيه بل هى واقعة فى الحدود أى من الاصغر الذى هو الدليل الى الاوسط الذى هو
ما تعقله منه ثم منه الى الاكبر الذى هو المطلوب اه (وأقول) اما أولا فالاشكال مبنى على
حمل فى من قوله فيما تعقله منها على معنى الظرفية وهو غير متعين لجواز حملها على معنى السببية
كما يرشد اليه قوله من الجهة التى من شأنها ان ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب فجعل تلك الجهة
سببا وآلة للانتقال منها الى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة واما ثانيا فلو سلمنا كان غاية الامر
ان فى العبارة مسامحة واتقدير مثلا فيما تعقله منها مع غيره بان تنتقل من الحد الاصغر اليها ثم
منها الى المطلوب وارتكاب المسامحات طريق مسلوك خصوصا اذا وجد ما يرشد اليها (قوله
فالامر بالصلاة لوجوبها) قال شيخنا العلامة صواب العبارة فأقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة
وكأنه قال صورة القياس هكذا الامر بالصلاة أمر بشئ وكل أمر بشئ لوجوبه اه (وأقول)
يمكن أيضا ان تجعل أل فى الامر فى قوله فالامر بالصلاة للعهد أى فالامر المذكور أى وهو أقيموا
أو فهذا الامر أى وهو أقيموا فكأنه قال فأقيموا للوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ ويمكن
ان تكون نكتة العدول الى ماذكره الاشارة الى جريان هذا القياس فى كل أمر بالصلاة وان لم
يكن بهذه الصيغة فما ذكره الشارح صواب أيضا (قوله لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى
المطلوب) قال السيد اذ ليس هو فى نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك
افضاء اتفاقى ليس من حيث انه وسيلة له قال والحكم بكون الافضاء فى الفاسد اتفاقيا انما

كالحدوث فى الاول
والاحراق فى الثانى والامر
بالصلاة فى الثالث تصل الى
تلك المطلوبات بان ترتب
هكذا العالم حادث وكل
حادث له صانع فالعالم له صانع
النار شئ محرق وكل محرق
له دخان فالنار لها دخان
أقيموا الصلاة أمر بالصلاة
وكل أمر بشئ لوجوبه
حقيقة فالامر بالصلاة
لوجوبها وقال يمكن
التوصل دون يتوصل لان
الشئ يكون دليلا وان لم
ينظر فيه النظر المتوصل به
وقيد النظر بالصحيح لان
الفاسد لا يمكن التوصل
به الى المطلوب

يصح اذا لم يكن بين المكوادب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى بعض أو يحصل بفساد الصورة و بوضع ماليس بدليل مكانه اه وقوله و بوضع ماليس بدليل مكانه قال بعضهم كوضع المقدمات الغير المناسبة للمطلوب اما كلها أو بعضها مثل ان يكون المطلوب العالم حادث فيوضع مكان الدليل الانسان متعجب وكل متعجب ضاحك أو الانسان متغير وكل متغير حادث واما الحاصل ان الفساد في المادة اما لعدم مطابقتها للواقع فالحكم كون الافضاء في الفاسد اتفاقيا الغاية صح الخ واما لعدم مناسبتها المطلوب فهذا الحكم يصح في الفاسد بحسب المادة بهذا الاعتبار وفي الفاسد بحسب الصورة فيخص الفاسد بهما اه (قوله لانتفاء وجه الدلالة عنه) قال شيخنا العلامة هو في المعنى تعريف للفساد جار على تعريف الصحة بما مر أي فرد بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها الخ وقد وافق فيهما أي التفتازاني ويرد عليهما انتفاء الترتيب المسمى بالنطاق البرهان لصورته فانه فساد يصدق عليه تعريف الصحة دون الفساد اه (وأقول) النظر وان اعتبر صحته مادة وصورة الا ان صحته من حيث تعلقه بالدليل الاصولي ليست الا من جهة المادة اذ لا ترتيب في الدليل الاصولي حتى يعتبر في النظر من حيث تعلقه به صحته صورة أيضا فالنظر الذي يتوصل به الى العلم المطلوب الخبري أو ظنه انما يصدق تعلقه بالدليل الاصولي استصحاب المادة واما ترتيب المقدمات الذي هو الصحة من حيث الصورة فأمر خارج عن تعلقه بالدليل الاصولي وان كان معتبرا في صحته فتفسير صحة النظر بان يكون من وجه الدلالة وفساده بان لا يكون منها ليس تفسير الصحته وفساده على الاطلاق بل هو تفسير لهما من حيث الابتداء وتعلقه بالدليل الاصولي فلا يرد على تفسير صحته بما ذكر انه يصدق مع انتفاء الترتيب ان هذا فساد مع صدق تفسير الصحة به لان هذا فساد للنظر لا من حيث تعلقه بالدليل الاصولي والكلام انما هو باعتبار هذا ويدل على ذلك كلام التفتازاني فانه بعد ان فسر صحة النظر بما ذكر بين انه لابد في النظر من صحته صورة ومادة حيث قال ما نصه صحة النظر ان يكون في وجه الدلالة أي ما به ينتقل الذهن كالحدوث للعالم وفساده بخلافه فلو أطلق النظر لفهم منه ان الدليل يجب ان يمكن التوصل الى المطلوب الخبري بأي نظر كان ولا خفاء في ان العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر الفاسد اما صورة فظاهر واما مادة كقولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلانتفاء وجه الدلالة اذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منه الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه في الجملة اه وكذا يدل عليه قول الشارح فبالنظر الصحيح في هذه الادلة الى قوله بأن رتب هكذا الخ فانه اشارة الى ان النظر الصحيح بأن يكون من وجه الدلالة يؤدي الى المطلوب بشرط أو بسبب ان ترتب هكذا فقد أشار الى اعتبار الترتيب بقوله بأن رتب والى اعتبار صحته بقوله هكذا (قوله بما يسمى حدا) قال شيخنا العلامة هو من المطرف فالتصوري شارك الخبري في التوصل الى كل منهما بالنظر وان كان الموصل والمتوصل اليه في الخبري حجة وتصديقا وفي التصوري حدا وتصورا فلا يحسن التقابل بينهما الا لاشعار التعريف بالخصوص الذي يصح به التقابل نعم لو قال اما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصوري فليس بدليل بل هو المعرف بفتح الراء لتقابل بين المعرف والدليل لتقابلهما في المتوصل اليه لكان حسنا اه (وأقول) فيه أمور لا تخفى على المتأمل منها منع قوله هو أي

لانتفاء وجه الدلالة عنه وان أدى اليه بواسطة اعتقاد أو ظن كما اذا نظر في العالم من حيث البساطة وفي النار من حيث التسخين فان البساطة والتسخين ليس من شأنهما أن ينتقل بهما الى وجود الصانع والدخان ولكن يؤدي الى وجودهما هذان النظران ممن اعتقد ان العالم بسيط وكل بسيط له صانع وممن ظن ان كل مسخن له دخان اما المطلوب الخبري وهو التصوري فيتوصل اليه أي يتصور بما يسمى حدا بان يتصور كالحيوان الناطق حدا للانسان وسيأتي حد الحد الشامل لذلك وغيره

(واختلف أئمتنا اهل العلم) بالمطلوب الحاصل عندهم (عقيبه) أى عقيب صحيح النظر عادة عند بعضهم كالاشعرى فلا يتخلف الاحتراقا للعادة كتخلف الاحراق عن مماسة النار أولزوما عند بعضهم كالامام الرازى فلا ينفك أصلا كوجود الجوهر لوجود العرض (مكتسب) للناظر فقال الجهور نعم لان حصوله عن نظره المكتسب له وقيل لالان حصوله اضطرارى لاقدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه فلا خلافه الافى التسمية

مايسمى حدا من النظر أى من افراده بل هو محل النظر ومتعلقه كما يصرح به كلام الائمة كقول المواقف وشرحه المرصد الثالث فى الطريق الذى يقع فيه النظر الى ان قالا فان كان المطلوب تصورا سمى طريقه الذى يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا اه ومنها منع قوله بل هو المعرف بفتح الراء لان الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصورى هو المعرف بكسر الراء فان النظر واقع فى الحد لا فى المحدود واعل الشيخ بنى ماقاله هنا على ماقاله أولا من ان الحد من النظر ومنها ان حاصل كلام الشارح كما هو ظاهر لمتأمله انه قابل الدليل بالحد من حيث ان الاول يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وان الثانى يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصورى ولاشبهة فى صحة هذه المقابلة وحسنها واشعار تعريف الدليل بأن ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب غير خبرى ليس بدليل وهو الحد وكفى هذا الاشعار فى حسن المقابلة ثم لم يعبر الشارح بالنظر بالنسبة الى الحد بل بتصوره حيث قال بأن يتصور فيحتمل انه جعل النظر بالنسبة اليه على تصوره وان لم يناسب ما يأتى فى تعريف النظر ويحتمل خلاف ذلك فليتأمل (قوله واختلف أئمتنا) ذكر ذلك لتعلقه بذكر العلم فى قوله التوصل بصحيح النظر فيه (قوله الحاصل عندهم) قال شيخنا العلامة تقدير الحصول ليس بلازم لجواز تعلق عقيبه بالعلم (وأقول) ان أراد التنبيه فلا باس أو الاعتراض فهو مدفوع بأن كلام الشارح لا يقتضى لزوم ذلك وانما اختار تقديره لانه ادل على المقصود وأوضح فى بيانه من حدوث العلم المختلف فيه عقيب النظر كما يدركه الذوق السليم والاليق مراعاة أوضح المعانى واجزلها وان احوج الى التقدير كما نص على ذلك الائمة فى مواضع من كلامهم وليتعلق به قوله عادة أولزوما فيفيد الاشارة الى الخلاف فى ذلك مع الاختصار اذ لو لم يقدره احتاج الى التنبيه على تعلق قوله عقيبه بالعلم دفعا لتوهم غيره كالحالة التى لا تناسب المقصود ولصدقها مع حصول العلم أولا واستمراره الى عقيبه وذلك يجر الى التطويل فى حكاية قولى العادة واللزوم (قوله ولا الانفكاك عنه) اعترضه شيخنا العلامة حيث حكى عن السيد عن الامام الرازى فى آخر كلام طويل مانصه بخلاف النظرى اذ وجد النظر فاذا غفل عن النظر امكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون ذلك النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به اه وعقب ذلك بقوله وأنت بعد ذلك خبير بأن قول الشارح لاقدرة على الانفكاك عنه فيه نظر اه (وأقول) كان وجه النظر أخذا من هذا المحكى قبله انه يمكن الانفكاك عنه بأن يغفل عن النظر ويعتقد ما يناقضه ويجاب بوجهين الاول أن الكلام فى حصوله عقيب النظر بأن يتصل به من غير فاصل وهذا لا ينافى امكان طرو غفلة يعتقد بسببها ما يناقضه اذ ليس المدعى دوامه بل مجرد حصوله متصلا بالنظر وان انقطع بعد حصوله لعارض (فان قلت) قد تتصل الغفلة بالنظر (قلت) ان تحقق النظر بتمامه لزم اتصال العلم به وتأخر الغفلة عنه والا كان خلاف الفرض فلا يرد والثانى ان المراد لاقدرة على الانفكاك عنه حيث لامانع كالغفلة بقرينة ظهور ان حصول الشئ مشروط بعدم المانع منه واعلم ان هذا النظر لا يتعلق بالشارح ولا يلحقه منه شئ اذ ليس حظه من هذا الكلام الا مجرد حكايته عن غيره من غير انتصاب لاختياره فاسناد هذا القول له وايراد النظر عليه ليس بصواب وكان صواب التعبير ان يقول وأنت بعد ذلك خبير بان

وهى بالمكتسب أنسب والظن كالعلم فى قولى الاكتساب وعدمه دون قولى اللزوم والعادة لانه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا أو عادة فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض

ماحكاه الشارح من انه لاقدرة الخ (قوله وهى بالمكتسب أنسب) اعترضه شيخنا العلامة بوجهين حيث قال ما نصه الباء متعلقة بضمير التسمية وعمل ضمير المصدر كما هنا شاذ ومتعلق أنسب محذوف والتقدير وتسمية العلم النظرى بالمكتسب لكونه حصل عن كسبى أنسب بالتكليف به الذى هو فى الحقيقة تكليف بسببه المقدور يعنى كما ان التكليف به عائد الى التكليف بسببه كذلك التسمية بالمكتسب عائدة الى تسمية سببه بذلك ولا يذهب عنك فى هذا المقام ما أسلفناه عن الامام اه (وأقول) حاصل الوجه الاول انه أعمل ضمير المصدر وهو شاذ وحاصل الوجه الثانى ان حاصل كلام الشارح ان تسميته بالمكتسب باعتبار سببه كما ان التكليف به باعتبار سببه ويرد عليه انه لا يجب ان يكون التكليف به باعتبار سببه بل يجوز ان يكون باعتبار نفسه لانه نفسه مقدور للمكلف كما تقدم بيانه فى الكلام المحكى عن السيد عن الامام فى القولة السابقة فهذا هو المراد فيما يظهر بقوله ولا يذهب عنك الخ ويجاب عن الاول بانه لا يجب تعلق الباء بضمير التسمية بل يجوز تعلقها بمحذوف حالا من ذلك الضمير على قول سيبويه بجواز مجىء الحال من المبتدا أو من ضمير الخبر وهو أنسب على قول الجميع والتقدير والتسمية ملتبسة بالمكتسب أى بهذا اللفظ أنسب أو والتسمية أنسب هى ملتبسة بهذا اللفظ بل قد يقال ما المانع من تعلق قوله بالمكتسب بقوله أنسب أى والتسمية أنسب بلفظ المكتسب فليتأمل وعن الوجه الثانى بان مبناه على أن المعنى انها أنسب بالتكليف به الى آخر ما تقدم وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة اليه بل يجوز أن يكون المعنى انها أنسب من التسمية بغير المكتسب بناء على ان المكتسب ما حصل بالكسب بمعنى مباشرة اسبابه بالاختيار فليس فى كلامه قياس التسمية باعتبار السبب على التكليف باعتباره حتى يرد عليه ما تقدم عن الامام فليتأمل (قوله فى قولى الاكتساب وعدمه) اعترض شيخنا العلامة قوله وعدمه فقال فيه نظر للقدرة على الانفكاك عنه بنظر آخر يفيد ما لا يجامع الظن الاول من علم متعلقه أو علم أو ظن بخلافه اه (وأقول) هذا الاعتراض فى غير محله كما لا يخفى فانه ليس المراد بعدم القدرة على الانفكاك على هذا القول عدم الانفكاك مطلقا كيف وقد صرح الشارح مع ذلك بقوله الا فى آنفا فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ فهذا نص منه فى انه قد ينفك فكيف مع ذلك يصح هذا الاعتراض وانما المراد ان الظن الحاصل عن نظر باعتبار ذلك النظر الذى هو سببه ومع عدم المانع كالمعارض لا قدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه وهذا لا ينافى انه يمكن الانفكاك عنه لمعارض كما ذكره الشارح فليتأمل بانصاف (قوله دون قولى اللزوم والعادة لانه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا أو عادة فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ) اعترضه الحشيان حيث قالا واللفظ للكمال قوله فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض استدلال على انه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا أو عادة وهو مأخوذ من العضد وفيه نظر اذ لا يخفى انه انما يتجه كونه دليلا على عدم ثبات الظن بعد حصوله لا على انتفاء حصوله عقب النظر الصحيح فان القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن أى قيامه بالناظر المرتب للقياس عقب نظره فيكون مرتبطا به ويجرى فيه قولا اللزوم والعادة وتخلفه بمعنى تبين أن المظنون غير واقع مزيل للظن بعد حصوله يظهر به عدم ثباته لا انه لم يحصل

عقب

عقب صحيح النظر اه وشيخنا العلامة حيث قال قوله دون قولي اللزوم والعادة فيه نظر اذ السبب الذي قرره لزوم العلم جار في الظن واما استدلاله بزوال الظن مع بقاء سببه لمعارض خارج فلا ينتهض لان لزوم شيء سببا آخر لذاته لا ينافيه تخلفه عنه لخارج من انتفاء شرط أو وجود مانع ويكفيك أن النظر سبب للمطلوب من علم أو ظن اذ هو ترتيب أمور معلومة للتأدي الى مجهول والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته اه والكوراني نقال وفي بعض الشروح هذا كلام غريب وهو ان الظن كالعلم في قولي الاكتساب وعدمه دون قولي اللزوم والعادة اذ لا ارتباط بين الظن وبين شيء آخر ولم يدر أن النتيجة لازمة للمقدمتين سواء كانتا ظنيتين أو قطعيتين لان العلم بالمطلوب من القطعيات عند الاشاعرة لما كان بخلق الله تعالى عادة فكما انه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنيات وقد اشتبه عليه أحد المذهبين بالآخر فان حصول المطلوب لما كان على اللزوم والوجوب عند الفلاسفة وفي الظنيات لا لزوم عندهم لابتنائه على اللزوم العقلي وقد صرح به الامام في المحصل وليس بشيء لانه قد ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار ولا لزوم مع الاختيار فان قلت لم لا يجوز ان يجعل متعلق الاختيار الملزوم وكلما وجد الملزوم وجد اللازم فيتجه ما قالوا قلت كما ثبت انه مختار ثبت ان الاشياء كلها مستندة اليه ابتداء فيجب استناد وجود اللازم اليه اختيارا ابتداء فلا يتم اللزوم العقلي وانما أطنبنا الكلام في هذا المقام لانه من مزال أقدام الافاضل اه (وأقول) من تأمل وأنصف علم ان حاصل فرق الشارح بين العلم والظن ان العلم لا يتخلف عن النظر المؤدي اليه أصلا الا خرقا للعادة على قولها بخلاف الظن يتخلف كثيرا والفرق ان النظر المؤدي الى العلم قطعي التأدية اليه والقطعي لا يعارضه شيء من قطع أو ظن فلا يتخلف عنه العلم ابتداء بخلاف النظر المؤدي الى الظن فانه ظني التأدية والظني تمكن معارضته بقطعي أو ظني فتنتفي التأدية وانتفاؤها لا ينافي سببيته للظن لان السبب مع المعارض لا يستتبع المسبب وحينئذ يندفع جميع هذه الاعتراضات التي اطالوا بها وتفصيل ذلك * أما قول الكمال انما يتجه كونه دليلا على عدم ثبات الظن الخ فيجاب عنه بانه لا منشأ له الا عدم التنبه لوجه استدلال الشارح بذلك فان وجهه انه لما أمكن زوال الظن لطرو المعارض أمكن عدم حصوله ابتداء لمقارنة المعارض لان المعارض اذا كان منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كان منشأ لعدم حصوله ابتداء كما هو في غاية الظهور والعجب خفاء ذلك على الكمال ثم رأيت السيد الشريف السمهودي أجاب بذلك فلله الحمد على موافقة هذا الامام * واما قوله فان القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن فهو مأخوذ من كلام السيد الآتي ويجاب عنه بان هذا مسلم عند انتفاء المعارض وكلامنا مع المعارض وبعبارة أخرى هذا مبني على تقدير ثبوت المقدمات ولهذا قالوا في تعريف القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر اه وقال شيخنا الشريف في قول الغرة متى سلمت وليس المقصود انها ان لم تسلم لم يلزم لانها ان سلمت أو لم تسلم فاللزوم بحاله فان معنى اللزوم انه ان ثبت ثبت وذلك ثابت وان لم يثبت أحدهما أو كلاهما بل المقصود انه لا يلزم في تحقق القياس صدق القضايا ولا الجزم بها بل لو كانتا كاذبتين واعتقد كذبهما لكنهما بحيث اذا علمتا علم لكان

قياسا اه قلبس من لازم القياس تحقق علم المقدمتين بلا يلزم تحقق الظن والحاصل ان صحة صورة القياس الثاني انما يقتضي استلزام القياس لنتيجته ولا يقتضي استلزامه لظن نتيجته لامكان المعارض المانع من ظن النتيجة دون لزومها للقياس لانه على تقدير الثبوت وكلام السيد الآتي صريح في ذلك كما لا يخفى على المتأمل واما قوله وتخلفه الخ فهو في غاية السقوط مع توجيه استدلال الشارح بما ذكرناه كما لا يخفى واما قول شيخنا اذا السبب الذي قرر به لزوم العلم الخ فهو ممنوع ولو سلم فهو مع عدم المعارض اما معه فيمكن التخلف كما اعترف هو به هنا واما قوله واما استدلاله الخ فهو لا يفيد مع ما علم من ان الشارح أراد باللزوم الذي اثبته في العلم ونفاه عن الظن هو اللزوم مطلقا بحيث لا يقع تخلف أصلا الا خرقا للعادة على قولها واللزوم بهذا المعنى غير موجود في الظن لامكان المعارض المتصور في الظن دون العلم فلا يضره تحقق اللزوم في الظن عند عدم المعارض لانه لم يرد نفي اللزوم عنه مطلقا بل على الوجه الذي أثبته للعلم ولا شك في انتفائه عنه كما تبين واما قوله ويكفيك ان النظر سبب الخ فهو وان سلم ولا يضر الشارح لانه لم ينف سببيته ولا استلزامه الوجود على الاطلاق وانما نفى استلزامه الوجود دائما لامكان مقارنة المعارض المانع من ذلك * واما قول الكوراني ولم يدر ان النتيجة لازمة للمقدمتين فلا منشأ له الا الاشتباه وبيان ذلك ان هنا أمرين أحدهما المقدمتان وهما بشرطهما مستلزمتان للنتيجة استلزاما قطعيا أو ظنيا بمعنى ان تحقق النتيجة لا ينفك عن تحققهما والثاني النظر في المقدمتين وهو اذا كانت المقدمتان ظنيتين لا يستلزم الظن بالنتيجة لامكان معارضتهما بما يمنع ظن نتيجتهما لامكان المعارضة في الظنيات بخلاف ما اذا كانتا قطعيتين اذ لا تعارض في القطعيات ولا خفاء في ان كلام الشارح المحقق انما هو في الامر الثاني اذ كلامه في ان النظر لا يستلزم الظن كما هو في غاية الوضوح بما ذكره من عدم الاستلزام حق بلا شبهة وما أورده الكوراني عليه من انه لم يدر ان النتيجة لازمة للمقدمتين وان كانتا ظنيتين فهو غلط منشؤه توهمه ان الشارح نفى لزوم النتيجة للمقدمتين الظنيتين وانما نفى لزوم ظن النتيجة للنظر في المقدمتين وأين أحدهما من الآخر والاول لا يستلزم الثاني كما هو جلي وما أحقه بقوله

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

وأما قوله فكما انه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنيات فهو وتوجيه لا يجديه شيأ فيما قصده لانا نسلم جريان عادته بما ذكر الا ان عادته فيهما مختلفة فانها في العلم لا تتخلف الا خرقا للعادة وفي الظن تتخلف كثيرا بسبب مقارنة المعارض الممكنة في الظن دون العلم المانعة من حصول الظن لجريان عادته تعالى بذلك وهذا مما لا يمكن انكاره واما قوله وقد اشتبه عليه أحد المذهبين بالآخر فهو كلام باطل لا منشأ له الا الغلط الفاحش وذلك لانه أراد بأحد المذهبين قول العادة وبالآخر قول اللزوم وبالاشتباه انه نفى لزوم الحصول على قول العادة بناء على انه لا لزوم عقليا وهذا انما يلائم قول اللزوم لا قول العادة فانه ليس مبنيا على لزوم عقلي بل على مجرد جريان عادته تعالى بذلك يشهد بانه أراد هذا المعنى تعليله الاشتباه بقوله فان لزوم المطلوب الخ وكأنه أخذ ذلك أعني كون الشارح بنى نفي اللزوم على ذلك القول على انه

لالزوم عقليا من قوله لانه لا ارتباط الى قوله عقليا أو عادة الخ فانه يفيد ان اللزوم على قول العادة منشؤه الارتباط بينهما وحينئذ توجه اعتراضه كما يدل عليه كلامه كما ترى ان اللزوم على قول العادة ليس متوقفا على ان يكون بينهما ارتباط حتى ينتفي لانتفاء الارتباط عنهما خلافا لما أفاده كلام الشارح بل هو بمحض خلق الله تعالى بخلافه على قول اللزوم فانه يتوقف على ذلك وهذا غلط لان اللزوم وان كان عاديا موقوف على الارتباط قطعا الا ان توقفه على ذلك الارتباط عادى لا عقلى فان حصول الاحراق عادة عقب مماسة النار موقوف بطريق العادة على الارتباط ولهذا حصل الاحراق عند المماسة لنحو الحطب للارتباط بين النار والحطب دون الماء لعدم الارتباط بين النار والماء وهذا مراد الشارح بما ذكره فقد بان انه لاغبار على كلامه من هذا الوجه الذي توهمه الكوراني واشتبه عليه الحال فيه وانه برىء مما نسبه اليه وافتراه عليه واعلم ان ما استدل به المحقق من قوله لانه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما الخ مأخوذ من العضد فانه قال ما نصه واما الامارات أى ما هى ظنية فتستلزم النتيجة استلزاما ظنيا واعتقاديا ولا تستلزم وجودها دائما بل وقتا ما وذلك اذا لم يمنع مانع وانما يجب لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلى بحيث يمتنع تخلفه عنه لزوال هما مع بقاء موجبهما كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحس أو دليل اه وشرحه المولى التفتازاني وأقره عليه لكن نازعه السيد فيه فانه تكلم عليه بكلام قال في آخره والتحقيق ان الامارة لا تكون قطعية المقدمات والاستلزام معا والا لافادت قطعا فتكون برهانا لكن يجوز أن تكون مقدماتها قطعية دون الاستلزام كما في الاستقراء والقياس الذى يظن انتاجه وبالعكس كما في الضروب المستلزمة لنتائجها يقينا اذا تركبت من مقدمات غير قطعية كقولك زيد يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فان استلزامه لنتيجته قطعى لا شبهة فيه انما الكلام في تحقق الملزوم فحيث كان ظنيا كان اللازم أيضا مظنونا وقد سبق تحقيقه ومن هنا ظهر ان قوله لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلى بحيث يمتنع تخلفه عنه منظور فيه لان ذلك انما يتم اذا لم يكن الامر الذى يستفاد منه الظن أو الاعتقاد قياسا صحيح الصورة وقوله لزوالهما مع بقاء موجبهما ممنوع فان زوالهما مع بقاء مقدمات ذلك القياس ممتنع وعند قيام المعارض في الاعتقاديات يتغير اعتقاد المقدمات فان من اعتقد قدم العالم الشبهة صحيحة الصورة ثم اطلع على برهان حدوثه يزول عنه اعتقاد بعض مقدماته دون الاستلزام لكونه قطعيا وكذا الحال في ظهور خلاف الظن بحس أو دليل ان لوجعل الامارة عبارة عن المفردات كالطواف بالليل وتغيم الهواء وكون مركب القاضى على باب الحمام لظاهر زوالهما مع بقاء موجبهما اه (وأقول) هذا الكلام انما يرد على العضد ولا يرد على الشارح والفرق ان نزاع العضد في استلزام المقدمات للنتيجة بدليل صريح في عبارته السابقة الآتى الى قوله أما الامارات أى ما هى ظنية فتستلزم النتيجة الخ فانه صريح في ان كلامه في استلزام المقدمات للنتيجة فيرد عليه ان استلزام المقدمات للنتيجة انما هو على تقدير ثبوتها اعتقادها أو ظنها وهى بهذا الاعتبار مستلزمة ولا بد ولا يقدح في ذلك انه قد يتغير الاعتقاد أو الظن لان المقدمات المستلزمة لم تبق حينئذ بحالها والكلام في استلزامها مع

كما اذا أخبر عدل بحكم وآخر بنقيضه أو ظهر خلاف المظنون كما اذا ظن ان زيدا في الدار لكون مركبه وخدمه ببابها ثم شوهد خارجها وأما غير أئمتنا فالمعتزلة قالوا النظر يولد العلم كتوليد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم

بناءًا على إيمائها ونزاع الشارح في استلزام المقدمات للظن كما يصرح بذلك عبارته وسياقه كما لا يخفى ولا شك أنه حيث أمكن قيام المعارض المقتضى لتغير الاعتقاد أو الظن فزيله ما أمكر مقارنته للنظر فيمنع تحقق ه الا ان النظر هو الفكر في أحوال الدليل وقد يفكر في أحوال الدليل ويجد ما يناسب المطلوب فيتصور منه غير اعتقاد أو ظن لمقارنة المعارض المناسب للاقه فلم يكن النظر مستلزما للظن فقوله لانه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما أى وبين أمر ما في الواقع بحيث يمتنع زوال ظنه أو اعتقاده أو وبين المطرق أحوال أمر ما أو وبين نظر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه أى لعدم قبول المعارض الموجب لتغير الظن والمانع من تحققه واستتباع النظر في أحوال المنظور فيه له فاحتمال المعارض مانع من استلزام النظر للظن وليس منعا من استلزام القياس للنتيجة لبناء ذلك الاستلزام على تقدير ثبوت المقدمات فلا ينافيه احتمال المعارض فظاهر ان توجيه القدح في هذا الدليل بالنسبة للعضد لا يقتضي توجهه فيه بالنسبة للشارح ولعل هذا هو السبب في استدلال الشارح به مع اطلاعه على منازعة السيد فيه كما هو الظاهر فان عدم اطلاع الشارح على ما يتعلق بالعضد الا ... منه ما ذكر من أبعد البعيد فافهم ذلك واغتنمه ولا تم ولتلتئم ويلائم على الشارح في هذا المقام (قوله الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وان لم يجب عنه) فيه أمورا وردها شيخنا العلامة ه الاول انه قال فيه نظر لان التوليد يوجب الفعل لذاته لفعل آخر فلا يصدق على افادة النظر الظن اذ لم يجب عنه اه ه والثاني انه قال أيضا في قوله وان لم يجب عنه ظاهره وان لم يجب الظن عن النظر وهو غير صحيح فان النظر الخالي عن المعارض يجب أن يتولد عنه الظن ولا يتخلف أصلا فالظاهر ان معناه وان لم يجب دوامه أى الظن فانه لا يجب دوامه بل قد ينقلب علما اذا وجد دليل قطعي وشكا اذا وجدت امارة تعارضه اه ه والثالث انه قال أيضا لو قال وعلى رأيه يقال النظر يولد الظن لكان أوفق وأخصر لكنه عدل عنه لما قدمه من انه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يصح ان يقال النظر يولد الظن بخلاف قوله الظن الحاصل يتولد من النظر فانه صحيح فانه اذا حصل فهو متولد عنه فلا يحصل الا عنه اه (وأقول) جواب الاول ان المراد بايجاب الفعل فعلا آخر تأثيره في حصوله وبالوجوب في قوله وان لم يجب عنه اللزوم وعدم التخلف عنه فلا منافاة بينهما وجواب الثاني انا لا نسلم عدم صحة ما هو ظاهر العبارة لان الكلام في النظر في نفسه وهو لا يستلزم الظن لجواز مقارنة المعارض لا في النظر المقيد بالخلو عن المعارض وأما الثالث فكان حاصله انه لو قيل النظر يولد الظن دل على لزومه بخلاف ما لو قال الظن يتولد من النظر فانه لا يدل على اللزوم بل ان حصل الظن كان متولدا من النظر ولكن قد لا يحصل فليتأمل ه واعلم انه ظهر مما تقرر ان الوجوب يجامع التوليد ولا ينافيه فلا اشكال في قوله وان لم يجب عنه خلافا لما يتوهمه بعض الضعفة من ان التعبير بالوجوب انما يناسب مذهب الحكماء فانهم قالوا ان افادة النظر العلم على حسب الاستعداد فان المبدأ الذى تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض و يتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه ذلك الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف الاستعدادات والقوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدا وجوبا أى لزوما عقليا وكان اقتصار

وصلى وزانه يقال الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وان لم يجب عنه وقوله بعينه بالباء المفتوحة المثلثة جرت على الالسنة والكثير تركه الباء كما ذكره النووى في تحريره

الشارح على نقل مذهب المعتزلة من غير أئمتنا اختصارا (قوله والحد عند الاصوليين ما يميز الشئ عما عداه) اعترضه شيخنا العلامة بانه صادق على العقل والعلم وعلى الاعلام مطلقا فلا يطرد وغير صادق على شئ من افراد الحد اذ كل منهما لا يميز المحدود عن افراده وهى غيره اذ الجزئى غير الكلى قطعا وغير مشتمل عليه اذ الجزئى واجزاؤه متعينة لا تقبل الشركة والكلى ليس كذلك فلا ينعكس اه (وأقول) عبارة الشارح موافقة لعبارة العضد فانه قال الحد عند الاصوليين ما يميز الشئ عن غيره اه وقد أورد عليه ان هذا التعريف صادق على الشخص مع انه لا يسمى حدا وأجيب بان الشخص متمايز فى وجوده الخارجى بذاته لا بتشخصه كما حققه فى المواقف فلا يصدق المميز على الشخص وبان ما عبارة عن المحمول بقرينة اعتبار صحة الحمل فى التعريف كما هو المشهور والشخص لكونه جزئيا لا يكون محمولا اه وهذا الجواب يتأتى هنا بالنسبة للاعلام لانها جزئيات فلا تكون محمولة وكذا بالنسبة لعقل والعلم لان الظاهر انه أراد بهما الجزئيات لا مفهومهما والا فهو من افراد الحد فلا يضر صدق ما ذكر عليه بل يجب وبذلك يحصل الجواب عن الامر الاول نعم قال بعضهم ورد أى هذا الجواب بانه ادرج فيه أى فى الحد التعريف اللفظى وهو جار فى الجزئيات أيضا كأبى حفص عمر اذا كان عمر اشهر والتحقيق ان محصل هذا التعريف ان مسمى اللفظ الاول ما يسبق الى الذهن عند اطلاق اللفظ الثانى فلا شبهة فى ان هذا كلى وان كان منحصرا فى جزئى اه وقد نازع الجلال الدوانى فى كون الجزئى الحقيقى لا يكون محمولا فقال وما يقال من ان الجزئى الحقيقى لا يقال ولا يحمل على شئ حقيقة أصلا لان الحمل على نفسه لا يتصور قطعا اذ لا بد فى الحمل الذى هو نسبة من أمرين متغايرين وحمله على غيره ايجابا ممتنع فاقول فيه نظر اذ يجوز حمله على جزئى مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما فى هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهما زيد بعينه مثلا وكذا يجوز حمله على كلى أجرى مجراه فى جزئيته كما فى قولك بعض الانسان زيد اه ويجاب عن الثانى بان المراد والمتبادر بما عداه ما خرج عنه مطلقا وهو ما ليس نفسه ولا فرده ويدل على ذلك قوله ولا يميز كذلك الا ما لا يخرج عنه شئ من افراد المحدود ولا يدخل فيه شئ من غيرها فانه قرينة ظاهرة بل قطعية على ارادة ما ذكر اذا اعتبار عدم خروج شئ من الافراد كما هو صريح هذا الكلام صريح فى ان المراد بالغير الممنوع دخوله ما عدا الماهية وافرادها بل وعلى ان المراد بلفظة ما كلى محمول على الشئ لا يخرج عنه شئ من افراده ولا يدخل فيه شئ من غيرها فيندفع ايراد العقل والعلم والاعلام اذ لا يصدق على شئ من ذلك الكلى المحمول المذكور ولا يرد التعريف اللفظى بناء على انه جار فى الجزئيات أيضا كما تقدم اما لما تقدم عن بعضهم من التحقيق الذى ذكره واما لان المصنف لا يعتد بالتعريف اللفظى فقد قال الخطابى فى حواشى التلويح نقلا عن الاكثرين ان التعريف اللفظى لا يفيد تحصيل صورة وانما يفيد تمييز صورة حاصلة من بين الصور ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء هذه الصورة فهو ليس تعريفا حقيقة ولا يندرج فى القول الشارح اه وظاهر انه مع القرينة خصوصا القطعية لا اشكال على ان قوله وغير مشتمل عليه ممنوع لانهم صرحوا بان الكلى جزء الجزئى وبهذا استدل القطب على

(والحد) عند الاصوليين ما يميز الشئ عما عداه كالعرف عند المناطقة ولا يميز كذلك الا ما لا يخرج عنه شئ من افراد المحدود

وجود الكلي الطبيعي في الخارج بقوله لان هذا الحيوان موجود والحيوان جزء من هذا
الحيوان وجزء الموجود موجود فالحيوان موجود وهو الكلي الطبيعي اه ولا يخفى ان الشئ
مشتمل على جزئه على ان الاقسمين جوزوا التعريف بالاعم والاخص أيضا (قوله ولا يدخل فيه
شئ من غيرها) قال شيخنا العلامة يرد عليه ان الماهية المحدودة مغايرة لافرادها وهي من غيرها
وداخلة في الحد قطعا فلو قال من غيره مابينه بالضمير ليعود على طرفي افراد المحدود لمكان
حسنا وقد يدعى ان الضمير في غيرها بالافراد عائد على ما يتناول الجماعة فلا يرد ما ذكر اه (وأقول)
اذا كانت الماهية داخلة في الحد قطعا كما هو نص الحد وكما اعترف هو به كان ذلك دليلا
قاطعا على انه أراد بغيرها في قوله ولا يدخل فيه شئ من غيرها ما عداها وعدا افرادها فهذا من
قبيل الاطلاق المتنازع مع قيام الدليل القاطع على المراد به ومثل ذلك مما لا غبار عليه بل لا يتحقق
منه توهم من له ادنى تامل ولو فرض تحققه فهو مما لا يلتفت اليه والحاصل ان في الكلام
ما يدل قطعا على ان المراد بغيرها ما عداها وعدا ماهيتها وذلك لدلالة الكلام قطعا على دخول
الماهية وانها المقصود بالذات بالدخول لانها المعبر عنه بالشئ في قوله ما يميز الشئ فدخولها
أمر مستقر معلوم لا يقبل التردد وانما المقصود بقوله ولا يميز كذلك الخ التنبيه على ان المراد
ذكرها والدلالة عليها على وجه لا يخرج عنه شئ من افرادها ولا يدخل فيه شئ من غير افرادها
لا ذكرها والدلالة عليها على ذلك الوجه الذي هو تمييزها تمييزا كاملا فهل يبقى مع ذلك توهم
يلتفت اليه تامل ذلك فانه في غاية الحسن والدقة (قوله لافراد المحدود) قال شيخنا العلامة
يلزمه الدور لجعل المحدود المشتق من الحد جزأ منه وانه لا يطرد لصدقه على كل انسان في قولنا
الانسان حيوان ناطق وكل انسان كاتب بالقوة اه (وأقول) أما الاول فجوابه ان الشارح أراد
بهذا التفسير ما هو مآل المعنى لا بيان المرجع ووقع نظير ذلك في كلامهم وان السيد الجرجاني
قال في شرح قول الكافية الاسم ما دل على معنى في نفسه ما نصه أي في نفس الاسم فقال استاذنا
الشريف هذا مآل المعنى لا بيان المرجع اذ لا وجه لرجوع ضمير في التعريف الى المعرف لانه يلزم
ذكره فيه فيدور وهو فاسد بل الضمير الى ما لكن لما كان ما عبارة عن الكلمة وكلمة كذا
اسم عبر عنه بالاسم اه لفظ الاستاذ فعلى قياسه يقال المراد الجامع لافراد ما يراد به لكن
لما كانت في الواقع افراد المحدود عبر بذلك وبعبارة أخرى تصدق بان متعلق الجامع بحسب
الواقع لبناء المراد لا ما تفسير ملاحظته في التعريف حتى يلزم الدور فاحفظ ذلك فانه ينفعك في
مواضع كثيرة وأما الثاني فجوابه ان المراد المحدود من حيث انه محدود لما اشتهر من ان قيد
الحيثية مراعى في تعريف الامور التي تختلف بالاعتبار وان حذفه كذكره كما نصوا على ذلك
(قوله من دخول غيرها فيه) قال شيخنا العلامة فيه انه غير جامع اذ لا يتناول شيأ من افراد
المحدود اذ كل منها لا يمتنع من دخول الماهية المحدودة فيه وهي غير افرادها كما مر الا ان يدعى
ما تقدم اه (أقول) أو يجاب بما قدمنا بيانه فراجعه وتامله (قوله بخلاف حده بالحيوان
الكاتب بالفعل فانه غير جامع الخ) اعترضه شيخنا العلامة بان مقتضاه ان الحد بالمعنى المصدري
من جنس المعرف وان عدم جمعه بسببه كونه غير معروف وفيه نظر اذ المعرف هو المحدود به
لا الحد مصدرا فان قيل يعود الضمير من قوله فانه على الحيوان الكاتب لا على حده قلنا فكان

ولا يدخل فيه شئ من غيرها
والاول مبين لمفهوم الحد
والثاني لما منه وهو عند
قول المصنف كالقاضي ابي
بكر الباقلاني الحد (الجامع)
أي لافراد المحدود (المانع)
أي من دخول غيرها فيه
(ويقال) أيضا الحد
(المطرد) أي الذي كلما
وجد وجد المحدود فلا يدخل
فيه شئ من غير افراد
المحدود فيكون مانعا
(المنعكس) أي الذي كلما
وجد المحدود وجد هو فلا
يخرج عنه شئ من افراد
المحدود فيكون جامعا فمؤدى
العبارتين واحد والاولى
أوضح فيصدقان على
الحيوان الناطق حدا
للانسان بخلاف حده
بالحيوان الكاتب بالفعل
فانه غير جامع وغير منعكس
وبالحيوان الماشي فانه غير
مانع وغير مطرد

الواجب حينئذ ان يقول بخلاف الحيوان الكاتب بالفعل حداله اذ ذكر الحد والمخالفة بينه وبين ماقبله لافائدة له (وأقول) جوابه اماباذكره بقوله فان قيل الخ واماقوله قلنا فكان الواجب الخ فهو ممنوع اذلاوجه للوجوب كيف وقد تقرر انه لاحجر في التعبير وأماقوله اذاذكر الحد والمخالفة بينه وبين ماقبله لافائدة له فهو ممنوع لان فيه تفننا في التعبير وهو من فنون البلاغة وكفى بهذا فائدة واما بان المراد بالحد في قوله بخلاف حده المحدود به والباء في قوله بالحيوان باء الملابسة أى بخلاف حده ملتبسا بذلك فان قيل حده هو ماذكره لاشئ آخر ملتبس به قلنا ممنوع بل حده أعم مماذكر والاعم يلابس الاخص على انه يمكن أن يراد بالحيوان الكاتب بكل واحد منهما ومجموع الجزأين الذى هو الحد يلابس كل واحد منهما (قوله وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرد بماذكر المأخوذ من العضد الموافق في اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولاعكس أظهر في المراد أى معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره الخ) اعلم ان شيخنا العلامة لشغفه بالحمية وابتلائه بالية العصبية على المصنف والشارح خصوصا اذا تعرضا أو أحدهما لابن الحاجب على ماهو معلوم من عادته قد وقع هنا في حق الشارح بما لاينبغى ان يصدر عن عاقل وتكثر عليه بما لايجب ان ينسبه الى نفسه فاضل وبالغ في التشنيع عليه بما لامنشأ له الا الوهم وتبجح بالاحامل على الوقوع فيه الا السهو وانحراف الفهم وذلك لانه قال مانصه اعلم ان الاطراد والانعكاس افتعال وانفعال من الطرد والعكس والطرد ذكر الشئ على ترتيبه الاصلى مفردا أو مركبا والعكس الابتداء بآخر الشئ من كلمة أو حرف ثم بما يليه الى أوله ومنه النوع المسمى بقلب الكل في البديع وقد يقال لتبديل طرفي القضية مع بقاء الكم والكيف صادقا أوكاذبا وهذا هو المسمى في الشرع بالعرف ويقال أيضا التبديلهما على وجه يصح وهذا المعنى لازم لكل قضية وهو المسمى في المنطق بالعكس المستوى وقد يقال لتلازم الشيئين في الانتفاء كالطرد لتلازمهما في الثبوت وهذا النوع هو المسمى في بحث القياس بالطرد والعكس بين العلة والحكم اذا علم هذا فقولهم الحد المطرد المنعكس المسند فيهما الاطراد والانعكاس الى ضمير المعرف لايصح فيه المعنى الاول لانه غير مراد ولا العرفى ولا المنطقى لان الموصوف بهما القضية والمعرف ليس منها فتعين الاخير وهو مدعى ابن الحاجب وهو الحق اذ هو المعنى الثابت لنفس الحد وقول الشارح الموافق للعرف في اطلاق العكس يعنى باعتبار جملة صلة الموصول انما يلزم منه ان مافسر به الانعكاس هو عكس مافسر به الاطراد لاعكس الحد الذى هو المدعى اذ العرفى انما يقع في جملة على ان ماذكر مباين لذات التعريف فلا يصح ان يكون عكساله عرفا وان لم يقيد بالجملة وبالجملة فهو من اشتباه عكس تفسير وصف شئ بعكس ذلك الشئ فتدبر واعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال اه (وأقول) تدبرنا ورا جعنا فعلمنا ان جميع ماذكره الشارح من الحق الواضح الذى لاغبار عليه وان الشيخ مع مبالغته بالتشنيع لم يزد على الاوهام العائدة بالتشنيع اليه وان أردت تفصيل الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فاقول لايخفى ان حاصل اعتراض الشيخ أمران الاول زعمه ان المراد بالعكس هنا ليس الا عكس الحد وحينئذ يتعين تفسيره بما قاله ابن الحاجب اذ لايصح من معانيه عكسا للحد الا ماقاله والثانى زعمه ان الشارح اشتبه عليه الحال

وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرد بماذكر المأخوذ من العضد الموافق في اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولاعكس أظهر في المراد أى معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اللازم لذلك التفسير

بجعل عكس الطرد الذى هو وصف الحد عكسا لنفس الحد مع ما في ذلك اذ ذاك العكس لا يوصف به الا القضية والدليل يقضيه وكلا الزعمين باطلان بطلانا ظاهرا لا منشأ للوقوع فيه الا الوهم المحض مع عدم مراجعة كلام الائمة لتقف على مقصودهم الذى وقف عليه الشارح وحافظ عليه فاما بطلان الاول فلمخالفته لصرائح كلام الائمة ففي العضد ما نصه وشرط الجميع أى الحد الحقيقي والرسمي واللفظي الاطراد والانعكاس فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شئ ليس من افراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو انه كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فلا يخرج عنه شئ من افراد المحدود فيكون جامعا اه وفي حواشيه للمولى التفتازاني ما نصه السادس أى من الابحاث ان تفسير الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس اه وفي حواشيه للسيد ما نصه ولما فسر الاطراد باستلزام الحد للمحدود كليا كان الانعكاس عبارة عن استلزامه للحد كذلك عرفا واصطلاحا أيضا لصدق حده عليه الخ اه وقال جمع من المحشين على حواشي السيد اللفظ لبعضهم ما نصه قوله واصطلاحا أيضا لصدق حده عليه هذا رد على العلامة النحرير يعنى التفتازاني حيث قال ان تفسير الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس فقوله موافق للعرف اى ليس هذا التعريف عكس الطرد بحسب اصطلاح المنطق بل بحسب العرف فقط ورده الفاضل المدقق بانه عكسه بحسب ذلك الاصطلاح لصدق حده عليه وهو كما ترى أى تحويل مفردى القضية على وجه يصدق على تقدير صدق الاصل لا يقال معنى قوله على وجه يصدق كما سيأتى أيضا ان يلزم صدقه صدق الاصل واللازم للموجبة مطلقا الايجاب الجزئى لانه مع ذلك يصدق عليه لثبوت اللزوم في مادة المساواة الا ان المنطقيين اعتبروا كون صدق الاصل لازما لهيئة القضية بلا اعتبار أمر آخر معها من مساواة وغيرها الخ اه وفي توضيح صدر الشريعة ما نصه وشرط لكلا التعريفين أى الحقيقى والرسمى الطرد أى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس أى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد اه وقال العلامة التفتازانى في تلويحه وأما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها يقال كل انسان ضاحك وبالعكس أى كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس أى ليس كل حيوان انسانا فاذا قال أى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا كقولنا أى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم أخذه من ان عكس الاثبات نفى فسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أى كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا على ما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها اه فانظر هذه النصوص من هؤلاء الائمة الذين هم العمدة في هذا الشان والحائزون قصب السبق في ذلك الميدان خصوصا مثل العضد والسيد والسعد وصدر الشريعة تجدها مبطلة لزعم الشيخ تعين الاخير الذى هو مدعى ابن الحاجب وهو ان المراد عكس الحد لا عكس الاطراد فانها

مصرحة بجعل العكس للاطراد لا للحد متفقة على ذلك كما رأيت ألا ترى قول العضد والانعكاس
هو انه كلما وجد المحدود وجد الحد فانه صريح فى ان المراد انعكاس الاطراد لا الحد فان هذا
الذى فسر به الانعكاس لا يتأتى ان يكون عكسا للحد بالمعنى الذى ذكره ابن الحاجب بل لا يتأتى
الا ان يكون عكسا للاطراد كما لا يخفى ووافقه السعد والسيد حيث قالا ما تقدم عنهما فانه
صريح أيضا فيما ذكر وقول صدر الشريعة ما تقدم عنه فانه لا يتصور ان يكون عكسا
الا للاطراد وقول التلويح وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف
الخ فصرح باضافة العكس الى الطرد وقدم المعنى الذى مشى عليه الشارح ثم حكى ما مشى عليه
ابن الحاجب بقوله وبعضهم أخذه الخ مؤخرا وقول البعض السابق أى ليس هذا التعريف
عكس الطرد الى آخره فصرح باضافة العكس الى الطرد كما انها أيضا مصرحة على هذا بصحة
ارادة كل من معنى العكس العرفى والمنطقى أما العرفى فاتفق الجميع على صحته كما ترى وأما
المنطقى فخالف فيه المولى التفتازانى على ما يفهم من ظاهر عبارته كما تبين ثم انتصر له بعضهم
فقال فى حواشى التلويح فى قوله وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم
العرف الخ ما نصه اعترض عليه بانه عكس فى الاصطلاح أيضا لانه عكس مستو للكلية الاولى
نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الموجبة الكلية اذا كان تاليها مساويا لمقدمها انعكست
كلية وانما لم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم الى المادة وفيه بحث لان مساواة التالى
للمقدم انما تثبت اذا ثبتت مساواة المحدود للحد وهى انما تثبت اذا ثبت الاطراد والانعكاس
فاعتبار المساواة فى بيان معنى الانعكاس جزم بوجود الشئ قبل وجوده اه وهذا البحث
بتقدير لزومه لا يضر الشارح لاقتصاره على المعنى العرفى بل يحتمل ان اقتصاره عليه مع اطلاعه
على ما قاله السيد ومن وافقه كما هو الظاهر لملاحظته هذا البحث بان ظهر له أو اطلع عليه
فى كلام ذلك البعض او نظرا الظاهر طريق المنطقيين واذا تأملت ما تقرر على وجهه علمت بطلان
الزعم الاول وانه لا منشأ له الا عدم مراجعة كلام الائمة والامعان فى تأمله والتمسك بمجرد
ما ظهر له مع حب الاعتراض وحبك للشئ يعمى ويصم والعجب ان العضد ذكر ما تقدم
عنه فى شرح كلام ابن الحاجب وأشار بقوله السابق فيه وتلزمه الخ الا ان ابن الحاجب
انما فسر بما تقدم عنه لانه لازم العكس العرفى وفى ذلك اشارة الى ان الاصل هنا ذكر العكس
العرفى فهلا تدبر الشيخ الآمر لغيره بالتدبر كلام العضد فانه كثير الاعتناء به والاعتراض
على المصنف والشارح بمخالفتهما له فلم خالفه هو هنا وأما بطلان الزعم الثانى فلان الشارح
فسر المنعكس فى كلام المصنف بقوله أى الذى كلما وجد المحدود وجد هو اه ولا يخفى ان
هذا التفسير ليس فيه اضافة العكس الذى هو قولنا كلما وجد المحدود وجد هو الى الحد ولا
جعله عكسا له بل الذى فيه ليس الا وقوع هذه القضية التى هى عكس الطرد متعلق وصف
الحد وحاصله وصف الحد بانه الشئ الذى يلزم من وجود المحدود وجوده وليس فى هذا اضافة
ذلك العكس الى الحد بوجه كما ترى فالمراد بانعكاس الحد كونه بحيث يلزم من وجود المحدود
وجوده أى كونه بحيث يلزمه هذه القضية التى هى عكس الطرد اعنى قولنا كلما وجد
المحدود وجد هو وقد أشار الشارح الى ان هذا العكس للطرد بقوله المراد به عكس المراد بالطرد

ثم قوله في اطلاق العكس عليه فيه مسامحة المراد في اطلاق العكس على ما تضمنه فان تفسير المنعكس هو قوله أي الذي كلما الخ وهذا ليس هو العكس الموافق للعرف فان هذا مفرد والعكس الموافق قضية بل العكس الموافق للعرف هو قوله كلما وجد الحد وجد هو والواو صلة الموصول في هذا التفسير فقد تبين ان عبارة الشارح سالمة من جعل هذا العكس للحد وانما هي تجعله للطرد وان اسناد المنعكس الى ضمير الحد لا ينافي المسامحة فيه ولا يستلزم ان العكس المذكور عكس للحد حقيقة والحاصل ان الشارح حمل عبارة المصنف الموهمة ان الانعكاس نقيض الحد على ان المراد انعكاس طرده ليوافق نصوص الائمة ونبه على ايهام العبارة وان المراد خلاف ما أوهمته بقوله المراد به الخ الذي هو صريح في انه ملاحظ لايهام العبارة متعمد لصرفها عن ظاهرها الى ما يوافق نصوص الائمة الواضحة القطعية فزعم الشيخ انه جعله للحد وان ذلك من الاشتباه هو الاشتباه بلا اشتباه ولا حول ولا قوة الا بالله فان اراد بالاشتباه ان الشارح ظن ان المراد عكس الاطراد وانه ليس بصحيح فهو باطل لما تقرر من نصوص الائمة المصرحة بانه المراد وان أراد بالاشتباه انه انتقل نظره من عكس الحد الى عكس اطراده فهو باطل بقول الشارح المراد به عكس المراد بالطرد فانه صريح في ان حمله العكس على عكس الاطراد انما كان عن قصد منه وملاحظة لحقيقة الحال على انا لو تنزلنا عن جميع ذلك وسلمنا ان الشارح جعل ذلك العكس عكسا للحد كان صحيحا لا على ان المعنى انه عكس من حيث وصفه وهو الاطراد والشيء قد يكون الحكم عليه باعتبار ذاته وقد يكون باعتبار وصفه وغاية ما يلزم من الحمل على ذلك ارتكاب مسامحة في العبارة وهي سهلة لا محذور في الحمل عليها خصوصا اذا دعا اليها داع كما هنا فان الحمل عليها هو الموافق لنصوص الائمة كما تقرر مع ان المعنى حينئذ أقرب الى اتحاد هذا الحد مع ما قبله الدال عليه التعبير بقال لان المعنى حينئذ اظهر في معنى الجامع كما قال الشارح وبالجملة فقد ثبت تصريح هؤلاء الائمة بان المراد عكس الاطراد وحينئذ فاما ان يسلم الشيخ صحة ذلك أو يدعي بطلانه فان ادعى بطلانه سقطت مكالمته لان تخطئة هؤلاء الائمة بلا سند صحيح من الجنون الصريح كما لا يخفى وان سلم صحته فان سلم مع ذلك صحة ما قاله الشارح لزمه الرجوع عن دعوى الاشتباه والاستغفار منها الثبوت بطلانها وان لم يسلم صحة ما قاله الشارح سقطت أيضا مكالمته لان ما قاله الشارح هو عين ما قاله الائمة والفرض انه سلم صحة ما قالوه فتسليم صحة المدعى الواحد ابهم دونه جزاف قبيح وان سلم صحة المعنى في نفسه وادعى عدم احتمال عبارة المصنف له فهذه الدعوى من المكابرة التي لا التفات اليها مع انها لا تصحح دعوى الاشتباه كما لا يخفى على ذوي الانتباه اذ حمل العبارة على معنى صحيح لكونها تحتمله ليس من قبيل اشتباه المعنى فان وجه الاشتباه حينئذ بانه ظن ان العبارة المذكورة لعكس الاطراد مع انها انما هي لعكس الحد قلنا هذا لا يصح مع قوله المراد به عكس المراد بالطرد فانه صريح في أنه ملاحظ لما يدل عليه ظاهر العبارة وانه أراد صرفها عنه كما هو ظاهر مع ادنى ذوق وان سلم احتمال العبارة وادعى لزوم مخالفة ظاهرها وارتكاب المسامحة فيها رجع اعتراضه الى مناقشة في العبارة وليست من دأب المحصلين ولا تسوغ له دعوى الاشتباه التي تجرأ بدعواه على هذا الامام بل يلزمه حينئذ الرجوع عنه والاستغفار

منه فان وجه الاشتباه هنا ما ذكرفيما قبله بجوابه بجوابه حرفا بحرف وهذا كله بناء على التنزل المذكور والا فقد علمت معنى عبارة الشارح وبراءتها مما توهمه الشيخ عليها واستغناءها عن ارتكاب المسامحة فاحسن التأمل فى جميع ما قررناه واعجب معه غاية العجب من تبجحه وقوله واعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومضلات آرائنا (قوله فى الانعكاس التلازم فى الانتفاء وفى الاطراد التلازم فى الثبوت) قال شيخنا العلامة المناسب للتعريف بذلك التطارد والتعاكس لا الاطراد والانعكاس المناسب لهما التعريف باللازمه (وأقول) ماعبر به الشارح عبارة القوم المناسبة للمطرد والمنعكس المعبر بهما فى الحد فلذا آثرها والحكمة فى ذلك قصد الايضاح لان العدول عن العبارة المألوفة مظنة الاشتباه بل قد يمتنع العدول عن تعبيرهم لان اطلاق هذه الالفاظ على تلك المعانى اصطلاح لهم فالعدول عنها يجر الى التجوز أو الاصطلاح الجديد ولا يخفى ما فيه (قوله والكلام فى الازل الخ) ينبغى جعل الظرف حالا من الكلام أو من الضمير المستتر فى يسمى أى حال كونه ملحوظا كونه فى الازل أى هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لا يزال على الكلام النفسى باعتبار ملاحظة كونه فى الازل ولعل المراد باعتبار كونه قبل وجود من يخاطب بقرينة قوله وانما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم الخ ولا يجوز تعلقه بيسمى اذ التسمية حادثة فلا يتصور كونها فى الازل اللهم الا على القول بقدم الالفاظ أو على سبيل الفرض بمعنى انه لو فرض اطلاق هذا اللفظ عليه فى الازل هل يكون حقيقة (قوله وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات) لعل وقوع السماع من جميع الجهات أمر اتفاقى لا لمحذور فى السماع من جهة واحدة لانه لا ينافى تعاليه تعالى عن الجهة وانما ينافيه لو كانت تلك الالفاظ المسموعة قائمة بذاته تعالى وليس كذلك بل هى مخلوقة فى محل فيجوز أن يخلق الله تعالى سماعها من جهة واحدة على ان المنافاة على ذلك التقدير محل بحث فليتامل (قوله وعلى كل اختص) فيه اشعار بان منشأ الاختصاص بانه كليم الله هو الاختصاص بسماع المعنى أو لكون سماع اللفظ من جميع الجهات وقوله حقيقة حال من خطابا بيان لمحل الخلاف (قوله والاصح انه يسماه حقيقة بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود) اعترضه الكورانى حيث قال قد اختلف فى ان الكلام فى الازل أى المعنى القديم القائم بذاته تعالى هل يسمى خطابا أولا وهذا بحث لفظى اذ هو مبنى على تفسير الخطاب وهو ان من فسر الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير للافهام يسمى خطابا ومن فسره بالكلام الموجه نحو المتهيئ للافهام فلا لان حاصل المعنى الاول انه الذى شانه أن يفهم فى الجملة وحاصل الثانى انه الذى أفهم بالفعل اذ اسم الفاعل حقيقة فى الحال فيلزم أن يكون فى الازل مفهما بالفعل وهو محال ويتفرع على كونه خطابا فى الازل كونه حكما فيه فحيث لا خطاب لا حكم هكذا قيل وأقول التعريف الثانى لا يصح على مذهب الاشعرى القائل بقدم الحكم وتنوعه الى أمر ونهى فى الازل اذ يستحيل ان يكون أمرا فى الازل و يكون خطابا بالمعنى المذكور ثانيا وما ذكره بعض الشارحين من ان الاصح انه خطاب فى الازل حقيقة بتنزيل المعدوم منزلة الموجود فشئ لا يعقل ولا يلتفت اليه اه وشيخنا العلامة حيث قال قوله بتنزيل المعدوم الخ هذا ينافى ان التسمية حقيقة مقتض لانه مجاز

نظرا الى ان الانعكاس التلازم فى الانتفاء كالاطراد التلازم فى الثبوت (والكلام) النفسى (فى الازل قيل لا يسمى خطابا) حقيقة لعدم من يخاطب به اذ ذاك وانما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم واسماعه اياه للفظ كالقرآن أو بلا لفظ كما وقع لموسى عليه الصلاة والسلام كما اختاره الغزالى خرقا للعادة وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وعلى كل اختص موسى بانه كليم الله والاصح انه يسماه حقيقة بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود (و) الكلام النفسى فى الازل (قيل لا يتنوع) الى أمر ونهى وخبر وغيرها

لعلاقة الاول واطلاقهما بالفعل على ما بالقوة والاصح ما قاله العضد من ان سبق الخلاف تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا وان قلنا انه الكلام الذي أفهم لم يكن خطابا اه (واقول) أما قول الكوراني وما ذكره بعض الشارحين الخ فاما نسبه الى بعض الشارحين فهو أدل دليل على المجازفة وعدم احسان معرفة مواقع الكلام أو على قصد التلبيس على جهلة العوام فانه أراد ببعض الشارحين سيد الشارحين المحقق المحلي ومعلوم انه انما حكى ذلك على لسان المصنف وعما أفاده متنه لان هذا الاصح هو مقابل قول المصنف قيل لا يسمى خطابا اي المراد التسمية حقيقة اذ هي محل الخلاف فاشار أعني المصنف بتعبيره بقيل الى تضعيف هذا القول والى أن الاصح خلافه وهو انه يسمى خطابا حقيقة كما هو المعتاد في التعبير بقيل فالمحقق لم يزد على التصريح بمراد المصنف ومعنى كلامه وفاء بحق الشرح فالاقتصار على نسبة ذلك الى بعض الشارحين من الجزاف الصريح او التلبيس القبيح واما المصنف فليس منفردا بهذا التصحيح بل هو ناقل له عن القوم ولا غبار عليه أيضا واما قوله فشئ لا يعقل فجوابه اما أولا فهذا بتقدير تسليمه لا يرد على المحقق لانه حاك له عن غيره كما تبين والحاكي لا اعتراض عليه كما شاع وذاع ماقرروه انه لا تعرض الحكاية فان طلب منه تصحيح النقل فسنده هذا المتن المتين واما ثانيا فزعمه انه لا يعقل ممنوع بل هو معقول على وجه صحيح لطيف يحتاج لطفه الى طبع شريف وذلك انه لما نزلهم منزلة الموجودين وخاطبهم فقد وجد الخطاب بالفعل بعد هذا التنزيل فيكون خطابا حقيقة والمجاز انما هو في التنزيل وكون الخطاب حقيقة لا يستدعي وجود المخاطب حقيقة أي وجوده بالفعل وهذا مما لا يبعد عنه عقل ولا يرده نقل ومجرد المدافعة به بلا مستند مما لا التفات اليه واما قول الكوراني وحاصل الثاني انه الذي أفهم بالفعل فقد يمنع ولم لا يكون حاصله انه الذي أفهم بالفعل حقيقة أو حكما بناء على ان قولهم في التفسير الثاني نحو المتهيئ للافهام المتهيئ له حقيقة أو حكما لابدا في ذلك من دليل صحيح ثم رأيت عن تقرير شيخنا العلامة في درسه ما حاصله انه قد يقال ان ظاهر هذا يقتضي أن يكون الخطاب مجازا لا حقيقة وجوابه انه ليس كذلك بل هو حقيقة لانه نزلهم منزلة الموجودين وخاطبهم فوقع الخطاب بعد التنزيل المذكور بالفعل وانما المجاز في التنزيل لا في الخطاب وكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود المخاطب حقيقة أي بالفعل انتهى وأما قوله فلا يلتفت اليه فهو مما لا يلتفت اليه بل هو من الجزاف الصريح لان حاصله التهاون بمنقول الائمة والاجتراء على المبالغة في رده بمجرد انه لم يفهمه ولم يعرف وجهه واما قول شيخنا هذا ينافي ان التسمية حقيقة الخ فقد علم جوابه مما بيناه حتى مما نقلناه عنه واما قوله والصحيح ما قاله العضد فان كان مستنده في هذا التصحيح شيأ فلم يأت به أو مجرد اشكال ما قاله الشارح فقد زال اشكاله بما بيناه على ان الكمال في حاشيته حمل ما قاله الشارح على ما قاله العضد فراجعه (قوله لعدم من تتعلق به هذه الاشياء) شرح ذلك وبين ما فيه شيخنا العلامة بقوله يعني وعدمه يستلزم عدم تعلقها وهو يستلزم عدمها لان الامر والنهي منهما قسمان من الحكم المعتبر في مفهومه التعلق كما مر وفي هذا اشكال لان عدم التعلق ان أريد به عدم مجموع التعلقين المعنوي والتنجيزي صح قولنا وعدمه يستلزم عدم

لعدم من تتعلق به هذه الاشياء اذ الانواع انما يتنوع الجنس اليها لا يزال عنه وجود من تتعلق به فيكون الانواع حادثة مع قدم المشترك بينها

تعلقها وبطل قولنا وهو يستلزم عدمها بثبوت الامر في الازل متعلقا بالمعدوم تعلقا معنويا وان أريد به عدم جميعهما أى كل منهما انعكس الامر أى صح قولنا وهو يستلزم عدمها وبطل قولنا وعدمه يستلزم عدم تعلقها بعين ما تقدم من ثبوت الامر في الازل متعلقا بالمعدوم انتهى (وأقول) الوجه ان ليس المراد الا التعلق التنجيزى لعدم كفاية المعنوى في تحقق تلك الانواع عند هذا القائل وحينئذ فقوله لعدم من تتعلق به هذه الاشياء معناه وعدمه يستلزم عدم تعلقها أى التعلق التنجيزى وعدم التعلق التنجيزى يستلزم عدمها الاعتبار فيها وعدم كفاية المعنوى فيها وحينئذ فلا اشكال وعلى هذا فقوله لان الامر والنهى منهما قسمان من الحكم المعتبر في مفهومه التعلق كما مر أى التعلق التنجيزى وسيعلم جواب ذلك من جهة الاصح (قوله والاصح تنوعه في الازل اليها وقوله بتنزيل المعدوم منزلة الموجود) قال شيخنا العلامة كل منهما يقتضى وجود الامر والنهى متعلقا كل منهما التعلق المعنوى والتنجيزى في الازل ووجود ذلك يستلزم وجود الحكم فيه لكونه في ضمنها ووجوده فيه نقيض قوله فيما مر ولا حكم قبل الشرع وقوله ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا أى لا تنجيزيا اه (وأقول) ما زعمه من اقتضاء كل منهما وجود الامر والنهى متعلقا كل منهما التعلق التنجيزى في الازل ممنوع وحينئذ فلا تناقض اما أولا فالتنوع في الازل لا يتوقف على التعلق التنجيزى بل يكفى فيه التعلق المعنوى ولهذا صرح الشارح في شرح قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا بمفهوم قوله معنويا حيث قال لا تعلقا تنجيزيا بان يكون حالة عدمه مأمورا ثم قال وسيأتى تنوع الكلام في الازل الى الامر وغيره فنبه الكمال وغيره على ان قوله وسيأتى الخ تنبيه على ان التعبير بالامر في قوله ويتعلق الامر بالمعدوم انما تمشى على الاصح من المذهبين في تنوع الكلام في الازل الى أمر ونهى وكذا تنزيل المعدوم منزلة الموجود في الازل لا يقتضى التنجيزى بل ولا يصححه لان كونه مأمورا حال العدم ولو بعد التنزيل معلوم الفساد وانما ذكر الشارح التنزيل المذكور دفعا لتمسك الخصم في عدم التنوع بعدم من تتعلق به هذه الاشياء فاشار الى انه يكفى فيه تقدير وجود من تتعلق به ولا يشترط وجوده بالفعل واما ثانيا فقد ذكر الائمة هنا ما يصرح بان التعلق الثابت في الازل لتلك الانواع هو المعنوى فقط وبنوا على ذلك دفع التناقض بين ما هنا وقولهم السابق لا حكم قبل الشرع قال القرافى في شرح المحصول ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الاحكام قبل الرسل وههنا اثبتناها في الازل الى ان قال وقد تقدم الجواب عنه قولنا لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع وان معناه ان الخطاب انما تعلق في الازل انما تعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنفى تعلق الاحكام لا ذواتها وههنا الذى ندعيه في الازل ذواتها فلا تناقض اه وقال المصنف في شرح المنهاج قد يسئل عن الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لا حكم للعقل قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الاحكام قبل ورودهم ثم وأثبتناها ههنا في الازل والجواب ما تقدم في خلال الكلام من ان معنى قولنا لا حكم قبل ورود الشرع ان الخطاب انما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنفى هنالك تعلق الاحكام لا ذواتها والذى ندعيه ههنا في الازل ذواتها فلا تناقض بين الكلامين

والاصح تنوعه في الازل اليها بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود وما ذكر من حدوث الانواع مع قدم المشترك بينها يلزمه محال

اه ومعلوم ان المراد بتعلق الاحكام في قولهما فالمتعلق تعلق الاحكام هو التعلق التنجيزي لثبوت المعنوي عندهما كغيرهما بلا اشكال فقد اتضح انه لا غبار على ما ذكره الشارح كالمصنف وانه لا تناقض في كلامهما أيضا وانه لا منشأ لاعتراض الشيخ الا الاشكال المتام عليه مع عدم وقوفه على ما بينه الاغتقيه عليه لدفع الاشكال ويظهر به حقيقة الحال لعدم تعرضه غالبا في غير العضد وحاشيته ومن هنا يظهر ان الامر والنهي أعم من الحكم وحينئذ يتوجه منع دعواه السابقة قبل هذه القولة انهما قسمان منه (قوله من وجود الجنس مجردا عن أنواعه) في بعض العبارات التعبير بالافراد بدل الانواع وعبارة الخضري وأورد عليه ان المشترك لا يمكن وجوده في الخارج بدون الافراد فيلزم قدم واحد من الافراد او حدوث المشترك اه (قوله الا ان يراد انها أنواع اعتبارية أى عوارض له) فيه أمران الاول ان مجرد هذا الجواب لا يخلص من الاشكال مع فرض ان الكلام جنس بل فيه تسليم وجود الجنس مجردا مع ان وجوده كذلك ممتنع سواء كان له أنواع وتأخر وجودها عنه أو لم يكن له أنواع أصلا بل النوع نفسه لا يتصور وجوده مجردا عن فرده كما هو ظاهر والظاهر انه لا يخلص الا بملاحظة كونه ليس جنسا حقيقة بل هو صفة واحدة لا تحتمل التعدد في نفسها كالعلم وغيره من بقية الصفات فليتامل والثاني ان شيخنا العلامة حمل الانواع فيه على ان المراد انها أنواع للتعلق وبسط بيانه فراجعه ثم قال هكذا افهم هذا الموضع واياك أن تفهم قول الشارح انها أنواع اعتبارية على انها أنواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافيه قوله أى عوارض له لان النوع مركب من الجنس لا عارض له وقول العضد واعلم أن ابن سعيد يمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته اه اذا علمت ذلك علمت أن تعبيره في أول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لا يزال صوابه وانما يتصف أى الكلام بها فيما لا يزال كما عبر به ابن الحاجب والعضد الى آخر اعتراضه (وأقول) هذا كله مما يتعجب منه فانه بالغ في الامر مع بناء تلك المبالغة على غير أساس وذلك لانه لا مانع من فهم كلام الشارح على ما هو الظاهر منه من انها أنواع اعتبارية لنفس الكلام قوله لان ذلك ينافيه قوله أى عوارض له قلنا المنافاة ممنوعة قطعا قوله لان النوع مركب من الجنس لا عارض له قلنا هذا استدلال ممنوع لان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقي لا الاعتباري أى العارض والنوع هنا ليس هو الحقيقي بل هو الاعتباري بمعنى العارض ولا نسلم ان العارض لشئ يتركب منه ومن غيره وقد فسر الشارح مراده ومرادهم بالانواع الاعتبارية هنا بقوله أى عوارض له لتفاصيل الكلام انهم عبروا عن عوارض الكلام بالانواع الاعتبارية وأى منافاة في ذلك وأى شئ يمنع من ذلك ويوجب ارادة أنواع التعلق فان غاية ما يمكن وروده على ذلك لزوم التجوز في اطلاق أنواع الكلام الاعتبارية على عوارضه وهذا بتقدير تسليمه لا منافاة فيه بوجه والا لزمت في كل تجوز وهو ضروري البطلان على انا لو سلمنا ان النوع الاعتباري لشئ بمعنى العارض له يتركب منه أمكن ان يدعى ان مجموع الكلام النفسي والتعلق من حيث هو مجموع خارج عن ذات الكلام لان المركب من الخارج والداخل خارج عارض لها ضرورة ان هذا المجموع ليس ذاتا ولا جزءا مع ثبوته لها فيكون عارضا لها ويصح أن

من وجود الجنس مجردا عن أنواعه الا ان يراد انها أنواع اعتبارية أى عوارض له يجوز تخلوه عنها

تحدث بحسب التعلقات كما
ان تنوعه اليها على الثانى
بحسب التعلقات أيضا
لكونه صفة واحدة كالعلم
وغيره من الصفات فمن حيث
تعلقه فى الازل أو فيما لايزال
بشئ على وجه الاقتضاء
لفعله يسمى أمرا أو لتركه
يسمى نهيا وعلى هذا
القياس وقدم هاتين
المسئلتين المتعلقتين بالمدلول
فى الجملة على النظر المتعلق
بالدليل الذى الكلام فيه
لاستتباعه مايطول

يوصف به اذ يصح أن يقال هذا الكلام كلام متعلق بكذا وقوله وقول العضد الخ قلنا دعوى منافاته له ممنوعة بل سهو اما أولا فلان العضد نفسه صرح قبيل مانقله عنه من قوله واعلم الخ بنحو سطر بانها أنواع للكلام حيث قال وأورد عليه أى على ابن سعد ان هذه الاقسام انواع لجنس الكلام والجنس لايوجد الا فى ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام اه وأما ثانيا فلانه أعنى العضد أراد بقوله يمنع كونها أنواعه الانواع الحقيقية كما يصرح بذلك قوله فى المواقف وأورد عليه أى على ابن سعيد انها أنواعه فلا يوجد دونها والجواب منع ذلك فى أنواع تحصلت بحسب التعلق اه فانظر قوله فى أنواع تحصلت بحسب التعلق حيث صرح فيه بانها أنواع له اعتبارية فى جواب الايراد على ابن سعيد بانها أنواعه فلا يوجد دونها فانه نص فى ان الانواع الممنوعة عند ابن سعيد هى الانواع الحقيقية ولهذا شرحه السيد بقوله يعنى انها ليست أنواعا حقيقية حتى يلزم ماذكرتم بل هى أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا اه فتأمل جميع ذلك الذى منه اضافة الجنس اليها فهل بقى مع هذا شبهة لعاقل فقد بان بما لا مزيد عليه بطلان التصويب الذى ادعاه وما عطفه عليه وانه لامنشأ لذلك الا الوهم المحض والتساهل فى التأمل وعدم العض على مايجب العض عليه بالنواجذ من كلام الائمة المحرر المحقق ولهذا عبر علامة المتبحرين مولانا سعد الدين فى حاشيته بمثل قول الشارح فمن حيث تعلقه فى الازل الخ الصريح فى انها أنواع للكلام مع ان تعبير الشارح فى أول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لايزال شرح لكلام المصنف لان قول المصنف وقيل لايتنوع أى فى الازل من تتمة هذا القول انه يتنوع فيما لايزال فاحتاج الشارح الى بيانه وفاء بشرحه فكيف مع ذلك أيضا يصح هذا التصويب بالنسبة للشارح بل لو قطعنا النظر عن اضطرار الشارح فى التوفية بشرح كلام المصنف الى التعبير بالانواع كان فى تعبير الشارح بها غاية الفائدة لان الائمة عبروا بالانواع فعبر بها الشارح للتوسل الى بيان مرادهم بها وانهم أرادوا بها العوارض فاى فائدة وراء بيان مرادهم الذى يتوهم خلافه من تعبيرهم فكيف يتاتى التصويب المذكور مع قيام هذا الغرض الصحيح المهم (قوله تحدث) قال شيخنا العلامة الاولى تجدد لان الامور الاعتبارية لاتوصف بالحدوث لانه الوجود بعد العدم والامور الاعتبارية لاوجود لها ويطلق عليها التجدد كما يقال انه تعالى تجدد له المعية مع العالم والبعدية ولا يقال حدثت له لان البعدية والمعية أمران اعتباريان اه وقد عبر بالحدوث غير الشارح كالسعد فقال فى حواشى العضد حيث قال فى قوله وهذه الاقسام حادثة مانصه لتوقفها على التعلقات الحادثة اه (قوله بحسب التعلقات) قال شيخنا العلامة ولك أن تقول حدوثها هو تعلقها بعينه اه ولعله مبنى على قوله السابق انها أنواع التعلق (قوله كما ان تنوعه اليها الخ) فهى أنواع اعتبارية على القولين الا انها على الاصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر (قوله وقدم هاتين المسئلتين الخ) أورد شيخ الاسلام ان هذا الكلام يشعر بان تاخيرهما عن النظر هو الاصل وليس كذلك بل تقديمهما يقتضى توجيه المذكور على الدليل هو الاصل فكان حقه أن يوجه تاخيرهما عن الدليل اه وأورد الكمال ان الاستتباع المذكور لايقتضى كون تقديم المسئلتين أنسب من وضعهما فيما بعد مع

(والنظر الفكر)

المسائل المتعلقة بالمدلول اه (وأقول) يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يندفع عنه الاعتراض بان يقال انه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقدير السؤال ان هاتين المسئلتين متعلقتان بالمدلول فذكرهما بعد الدليل وان كان مناسبا لان الدليل أصل للمدلول والمدلول فرع له وذكر الفرع بعد الاصل تمام المناسبة لكن كان المناسب أيضا تأخيرهما عن النظر لانه متعلق بالدليل والمناسب تأخير المدلول عن الدليل وما يتعلق به فلم خالف ذلك وتقرير الجواب ان النظر المتعلق بالدليل لما استتبع مايطول ناسب تقديمهما عليه لبلى ذكرهما ذكر الدليل فان ذلك أدل على الارتباط وقد يوجه ذكرهما هنا دون مسائل المدلول السابقة ومسائله الآتية بان ذلك اشارة الى أن مايتعلق بالمدلول يناسب ان يقدم من حيث انه المقصود بالذات وان يؤخر من حيث انه فرع عن الدليل وان يوسط فى أثناء الكلام عليه من حيث انه لشدة ارتباطه به واحتياجه اليه كانه منه وكانهما شئ واحد (قوله والنظر الفكر الخ) قال الكورانى هذا التعريف للقاضى أبى بكر الباقلانى وعبارته النظر الفكر الذى يطلب به علم أو ظن قيل تفسيره بانه الذى يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وسائر آلات الادراك لصدقه عليها قلت المتبادر من باء السببية القريبة ولا انتقاض ولو حمل فى عبارة المصنف الفكر على التفسير كان الانتقاض ظاهرا لعدم الباء اه (وأقول) كيف تصح دعوى ظهور الانتقاض مع اخذ الفكر جنسا وهو حركة للنفس مخصوصة لاتصدق على القوة العاقلة ولا على سائر آلات الادراك وبهذا يعلم اندفاع الانتقاض عن القاضى مع قطع النظر عن باء السببية فليتامل واعلم ان ابن الحاجب عبر بقوله والنظر الفكر الذى يطلب به علم أو ظن اه قال العضد بعد شرح هذا التعريف مانصه وبهذا صرح الامام فى الشامل وقول الآمدى مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره بانه الذى يطلب به علم أو ظن بعيد اه قال السعد فى بيان ذلك زعم الآمدى ان مراد القاضى أبى بكر فى هذا التعريف ان التفسير للنظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم يعرف بما يطلب به علم أو ظن ولاشك انه بعيد الى ان قال مع أن التفسير بالذى يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه وعبارة السيد فى بيان ذلك قال الآمدى فى الابكار مراد القاضى ان النظر هو الفكر أى هما مترادفان وما بعدهما تعريف لهما قال الشارح وهو بعيد عن الصواب اذ لا يناسب المقام ولم يعهد مثل فى التعريفات ويوجب الالباس وبالجملة المتبادر من العبارة خلافه فتبعد ارادته قيل وينتقض الحد أيضا بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه ولايخفى عليك ظهور هذا الكلام فى ان الانتقاض المذكور انما هو على تقدير ان المراد ماقاله الآمدى من ان الفكر لم يذكر جنسا للنظر بل لبيان مرادفته له وان ما بعدهما تعريف لهما أو للنظر ويعرف منه تعريف الفكر بل هذا صريح قول السعد مع ان التفسير بالذى الخ لاعلى التقدير الاول المتبادر من الكلام من أخذ الفكر جنسا التعريف النظر مع تفسيره أعنى الفكر بما ذكره الشارح وغيره والظاهر ان الكورانى توهم هذا فاورد الانتقاض عليه وأجاب عنه بالنسبة لعبارة القاضى والزم الانتقاض على عبارة المصنف وحينئذ يظهر ان ايراده هذا غلط على غلط فليتامل ثم اعلم ان ما اجاب به الكورانى منقول عن السيد خلافا لما أفهمه قوله قلت

الخ وعبارته المنقولة عنه وربما يجاب بان الباء اما للسببية أو للآلة وعلى التقديرين يتبادر القرب فلا انتقاض قال بعضهم وهذا الجواب لا يدفع الانتقاض بالدليل نفسه على الاصطلاح المنطقي وبالمعرف نفسه اذ لا خفاء في قربهما قال واعلم انه يندفع بالجواب المذكور النقض بالحركة الاولى وبعضها لكن يبقى النقض بالحركة الثانية وبعضها الاخير وبالترتيب اللازم لها ويمكن ان يقال المتبادر من التعريف ما يكون له نوع استقلال واختصاص بالطلب وليس ذلك الا في مجموع الحركتين لا في غيره وحينئذ يندفع جميع النقوض بهذا فيه قال يعني يندفع النقض بالقوة العاقلة ونحوها وبالحركة الاولى وبعضها لعدم الاستقلال والاختصاص وبالدليل والمعرف لعدم الاستقلال في الطلب بل باعتبار تمام النظر فيهما وبالحركة الثانية وبعضها لعدم الاستقلال أو لعدم الاختصاص بالطلب اه (قوله أي حركة النفس في المعقولات) فيه أمران * الاول قال العضد الفكر هو انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد قال السيد حركة النفس في المحسوسات تسمى تخيلا وفي المعقولات تسمى فكرا هذا هو المشهور وربما أبدل الحركة بالانتقال الذي هو أعم منها زيد القصد احترازا عن الحدس وأيضا الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا ولعل المراد بالمعاني ههنا هو المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة للموهومات لان الفكر بهذا المعنى هو الذي عد من خواص الانسان وذلك الانتقال الفكري قد يكون لطلب علم أو ظن ويسمى نظرا وقد لا يكون كذلك فلا يسمى به اه وقوله وفي المعقولات تسمى فكرا قال بعضهم ينبغي أن يقيد هذا بالقصد بقرينة قوله الآتي الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا اه فقول الشارح أي حركة النفس في المعقولات ينبغي زيادة قيد القصد فيه وقوله الذي هو أعم منها أي لشموله الحدس وقوله لان الفكر بهذا المعنى هو الذي يعد من خواص الانسان قد يخرج الجواب عن قول شيخنا العلامة لقائل أن يقول ان أريد بالمعقولات ما يدركه العقل بذاته بلا واسطة خرج عنه الوهميات والخياليات فتخرج عن حد النظر مع ان مثل قولنا هذا عدو زيد وكل عدو لا تقبل شهادته على من عاداه فهذا لا تقبل شهادته على زيد نظر بلا شبهة وهكذا في الخياليات وان أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فقوله بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تخيلا لا فكرا مشكل والظاهر ان الشارح وغيره ممن عبر بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بان العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وانما تدركها الحواس واما على طريق المتأخرين القائلين بان العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات فكرا أيضا اه * والامر الثاني قال السيد (فان قلت) ماذا أريد بالنظر المعرف بما ذكر أمجموع الحركتين كما هو رأي القدماء أم الحركة الثانية كما هو مذهب المتأخرين وهل يتناول النظر في التصورات أولا (قلت) الظاهر حمله على المعنى الاول انه يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها والتصور مندرج في العلم على ما فسر به فيتناول الحد الانظار التصورية والتصديقية في اليقينيات والظنون وما يجري مجراها اه وذكر بعضهم انه في المواقف لم يحمل على المعنى الاول قال وهذا أوجه كيف وقد اعترف نفسه في مواضع بحصول المطلوب بالحركة الثانية وحدها بدون الحركة الاولى فاذا حمل على الاول لم يكن

أي حركة النفس في المعقولات بخلاف حركاتها في المحسوسات فتسمى تخيلا

هذا المطلوب نظريا اه (قوله المؤدى الى علم أوظن) ينبغى أن يراد بالظن مايشمل الاعتقاد لان الفكر قد يؤدى اليه (قوله بمطلوب خبرى فيهما أوتصورى فى العلم) أقول قوله فيهما خبر عن مبتدا محذوف والتقدير هذا أى تقييد المطلوب بالخبرى جار فيهما أى فى العلم والظن لان كلامنهما يصح أن يتعلق بالمطلوب الخبرى وقوله أوتصورى عطف على خبرى وقوله فى العلم خبر عن مبتدا محذوف والتقدير هذا أى تقييد المطلوب بالتصورى جار فى العلم دون الظن اذ الظن لايتعلق بالمطلوب التصورى وهذا التقرير فى غاية السهولة والظهور معنى وصناعة وبه يظهر ان اطناب شيخنا العلامة فى استشكال هذا التركيب استصعاب لغير صعب واما ما اجاب به فان أراد به ما أجبنا به فلله الحمد على الوفاق وكان مقتضاه عدم الاستصعاب وان أراد به شيأ آخر فلا حاجة اليه فليتأمل فيه (قوله وشمل التعريف النظر الصحيح القطعى والظنى) فيه أمران * الاول ان مقابلة القطعى بالظنى قد تدل على ان المراد به مايشمل الاعتقادى * والثانى ان السعد قال وعلى هذا التعريف يعنى تعريف ابن الحاجب السابق ذكره أسئلة أقواها ان الظن الغير المطابق جهل لايطلبه عاقل ومانعلم مطابقته علم فلا حاجة الى ذكر الظن والجواب ان المطابق قد يطلب لا من حيث الجزم بل من حيث الرجحان اه وهذا الثانى من اصله لايرد على المصنف لانه لم يعتبر الطلب (قوله والفاسد فانه يؤدى الى ماذكر بواسطة اعتقاد أوظن) قال شيخنا العلامة فيه نظر فان التادية هى الايصال لغة وعرفا وقد وقع فى تعريف الفكر المنطقى انه ترتيب أمور معلومة للتادى الى مجهول تارة وللتوصل الى مجهول أخرى وقد عرفت ان التوصل لايمكن الا بصحيح النظر لاشتماله على الجهة التى من شانها أن ينتقل الذهن بها الى المطلوب والتادية مثله فالتقييد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعا اه (وأقول) مازعمه من ان التادية هى الايصال لغة وعرفا ومن ان التادية مثل الايصال فى انه لايمكن الا بصحيح النظر ممنوع لادليل عليه بل كلام الائمة مصرح بخلافه غير ان عادة الشيخ الاعتمادى على مايظهر له من غير مراجعة كلام الائمة ومما يوضح لك منعه ان العضد لما عرف كابن الحاجب الدليل بانه مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى ثم قال وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لايتوصل به اليه وان كان قد يفضى اتفاقا تكلم المولى سعد الدين على قوله وقيد النظر بالصحيح الى أن قال فلو أطلق النظر لفهم منه ان الدليل يجب أن يمكن التوصل به الى المطلوب الخبرى باى نظر كان ولاخفاء فى ان العالم دليل الصانع ولايمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر الفاسد أما صورة فظاهر واما مادة كقولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلا تساوجه الدلالة اذ ليست البساطة مما ينتقل منه الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه فى الجملة (فان قيل) الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لامحالة (قلنا) ممنوع فان معنى التوصل بشئ وجه دلالة بخلاف الافضاء اه فتامل قوله كالعضد وان أفضى اليه فى الجملة وقوله بخلاف الافضاء تجد كلامنهما صريحا فى الفرق بين التوصل والافضاء ولاخفاء فى ان التادية فى كلام الشارح بمعنى الافضاء فى كلام العضد والسعد وذكر السعد فى حواشيه نحو ماذكره السعد وزاد ما نصه والحكم بكون الافضاء فى الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلى يصير به بعضها وسيلة الى بعض أو يختص بفساد الصورة و بوضع ماليس بدليل مكانه اه وأما

(المؤدى الى علم اوظن) (بمطلوب خبرى فيهما أوتصورى فى العلم فخرج الفكر غير المؤدى الى ما ذكر كالفكر كحديث النفس فلا يسمى نظرا وشمل التعريف النظر الصحيح القطعى والظنى والفاسد فانه يؤدى الى ماذكر

استدلاله على مازعمه بقوله وقد وقع في تعريف الفكر المنطقي الخ فلا ينتج له مازعمه بل يبطله اما أولا فلجواز أن يريدوا التادية بلا واسطة اعتقاد أو ظن فلا ينافي ان مطلق التادية قد تكون بالفاسد واما ثانيا فلان المنطقيين لما عرفوا الفكر بما ذكره عقبوه بان ذلك الترتيب ليس بصواب دائما قال القطب كغيره لان بعض العقلاء يناقض بعضا في مقتضى أفكارهم فمن واحد يتادى فكره الى التصديق بحدوث العالم ومن آخر الى التصديق أى يتادى فكره الى التصديق بقدمه بل الانسان الواحد يناقض فكره بحسب وقتين فقد يفكر فيؤدي فكره الى التصديق بقدم العالم ثم يتفكر فينساق الفكر الى التصديق بحدوثه اه نمست الحاجة الى قانون يفيد الاحاطة بالصحيح والفاسد من الفكر الواقع في طرق الاكتساب فهذا تصريح منهم باستعمال التادية في الفاسد وبانها توجد فيه والالما صح قولهم ان ذلك الترتيب ليس بصواب دائما وانه قد يؤدي الى قدم العالم وقد يؤدي الى حدوثه وفي المواقف وشرحه بعد ان نقل تعريف النظر بقوله ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي الى أمر آخر مانصه وعليه اشكالات ثم قال وثانيهما انه أى الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه لا للصحيح منه فقط والا وجب تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته ووجب أيضا ان يوضع في الحد مكان قوله للتأدي قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة أيضا بل مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا اه فتأمل تصريحه بان هذا الحد الواقع فيه لفظ التأدية شامل للفاسد أيضا وبان مقدماته قد تكون مجهولة جهلا مركبا وفي شرح المقاصد ومن قال ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي الى مجهول أراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات وحينئذ لا يرد ما ذكر في المواقف الخ اه فتأمل تصريحه بكون تلك الامور قد تكون مظنونة أو مجهولة جهلا مركبا أو معتقدة مع اعتبار التأدية في ذلك الحد مع انها حينئذ لا يلزم أن تشتمل على وجه الدلالة وقال الامام الرازي في المحصول اما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها الى تصديقات أخر ثم قال ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل ان كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو النظر الصحيح والا فهو النظر الفاسد اه فانظر تصريح هذا الامام الذي هو امام الانام بلا كلام بتناول هذا التعريف الواقع فيه قيد التوصل للنظر الفاسد وقد يوافقه في ذلك ما تقدم عن المنطقيين باعتبار العبارة الاخرى التي نقلها الشيخ بقوله وللتوصل الى مجهول آخر ولكن يحمل ذلك على التوصل في الجملة أى ولو بواسطة وقد اقره شراحه مع كثرتهم وجلالتهم على تناول هذا التعريف للفاسد وعبارة الاصفهاني في شرحه واعلم ان ما ذكره من حد النظر يتناول مطلق النظر الاعم من الصحيح والفاسد فهل بقي مع هذه النصوص من هؤلاء الائمة وجه صحة لزعمه القطع بان قيد المؤدي يخرج الفاسد ثم رأيت شيخنا اعترف بالحق في موضع آخر فاني رأيته فيما سبق فسر التادية في عبارة الشارح في الكلام على الدليل بالافضاء ثم حكى عن المولى التفتازاني ما حكيناه عنه فيما سبق من السؤال والجواب وكتب بهامش ذلك مانصه

قوله وان أدّى السريه ان التوصل بالشئ لايكون الا فى الموصل بنفسه وتأدية الشئ أعم مما
بنفسه أو بغيره اه على انه قد يتوقف فى الفرق (فان قلت) ذكر السيد فى شرح المواقف
فى مبحث النظر ان النظر الصحيح يؤدّى الى المطلوب والفاسد لايؤدّى اليه (قلت) أراد التادية
لا بواسطة فلا ينافى ماقاله هؤلاء ولهذا قال فى حواشى العضد وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل
على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد لايمكن أن يتوصل به الى مطلوب خبرى اذليس هو
فى نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقى ليس من حيث انه
وسيلة له اه واعلم ان قول الشارح وان كان منهم من لايستعمل التادية الا فيما يؤدّى بنفسه
كاف فى سقوط الاعتراض لان هذا نص منه على انهم مختلفون فى استعمال التادية وان بعضهم
يستعملها فيما يؤدّى مطلقا أعم من ان يكون بنفسه أو بواسطة ومنهم من لايستعملها الا فيما
يؤدّى بنفسه فهو ناقل عنهم جواز استعمالها فيما يؤدّى بالواسطة فان سلم الشيخ لهذا النقل
بطل اعتراضه عليه وقوله ان التأدية هى الايصال لغة وعرفا وانها مثل الايصال فى انها لاتكون
الا بصحيح النظر وان ردّه احتاج فى ردّه الى نقل صحيح صريح بخلافه دال على نفيه ودون ذلك
خرط القتاد وأما ردّه بمجرد فهمه فهو تجاوز للحد اذ كيف يسوغ لعاقل ردّ نقل هذا الامام
المتفق على علو قدره علما وتحقيقا وأمانة بمجرد ذلك وأما تمسكه بعبارة المطلقين فقد تبين سقوطه
(قوله بواسطة اعتقاد) قال شيخنا العلامة فى جعل التعريف المذكور شاملا للمؤدّى بواسطة
اعتقاد نظر لايخفى لان المؤدّى اليه فى ذلك هو الاعتقاد لا العلم الذى هو أخص منه اذ هو
اعتقاد مطابق لموجب أى برهان أو حس والنتيجة تابعة فى الادراك لمقدمات البرهان اه
(وأقول) لايخفى سقوط هذا الاعتراض لانه ليس فى عبارة الشارح المذكورة ان المؤدّى اليه
فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه هذا النظر بل محصل عبارته ان النظر الفاسد قد يؤدّى الى
أحد الامرين من العلم والظن بواسطة الاعتقاد ولا شبهة فى انه يؤدّى الى الظن بالمعنى الشامل
للاعتقاد على ماتقدمت الاشارة اليه بواسطة الاعتقاد والظن أحد الامرين فصح انه يؤدّى
بواسطة الاعتقاد الى احد الامرين وهذه عبارته والفاسد فانه يؤدّى الى ماذكر بواسطة
اعتقاد أو ظن اه فقوله الى ماذكر أى الى العلم أو الظن المذكور فى قول المتن الى علم أو ظن
والتأدية الى أحد الامرين لاتستلزم التادية الى كل منهما ويصدق على التادية الى الظن
التادية الى العلم أو الظن أى الى أحدهما ومما يوضح ذلك ان قولهم الى علم أو ظن ليس المراد به
الا أحدهما بمعنى واحد منهما اذ لو كان المراد الى كل منهما لم يصدق التعريف على شئ مطلقا
اذ ليس لنا فكر يؤدّى الى كل منهما اذ المؤدّى الى الظن لايؤدّى الى العلم وبالعكس لتباين العلم
والظن كالمؤدّى اليهما وكان الشيخ حمل ما فى قوله ماذكر على العموم وهو غير لازم لان المشار
اليه بماذكر أحد الامرين وتعلق الحكم بأحد الامرين لايقتضى ثبوته لكل منهما وبذلك
يعلم اندفاع قول الكمال قوله فانه يؤدّى الى ماذكر محل نظر باعتبار عموم ما اه فان قيل العموم
هو ظاهر العبارة قلنا سلم فهو عام أريد به الخصوص بقرينة حالية هى وضوح انه لايتصور
حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن فغاية ما يلزم التجوز مع قرينة ولا اشكال عليه (قوله
والادراك بلا حكم معه تصوّر) قال شيخنا العلامة يخرج به ادراك النسبة وطرفيها أو أحدهما

بواسطة اعتقاد أو ظن كما تقدم بيانه فى تعريف الدليل وان كان منهم من لايستعمل التأدية الا فيما يؤدّى بنفسه (والادراك) أى وصول النفس الى المعنى

مع الحكم وانه تصورفهو غير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على انه ادراك مع انه ليس بتصور فهو غير مطرد اه (وأقول) كان ينبغى ان يبين أولا ان هذه العبارة التى عبر بها المصنف وقعت فى كلام القوم وانهم تكلموا عليها ايرادا وجوابا لئلا يتوهم انفراد المصنف بها واختصاصه بالايراد وانه لاجواب عنه وكانه لم يستحضر ذلك أو لم يطلع عليه أو أحب ايهام لزوم الايراد اما الاعتراض الاول فقد وقع فى كلام جماعة منهم المولى التفتازانى فان العلامة قطب الدين لما فسر فى شرح الشمسية قول الشمسية اما تصور فقط من قولها العلم اما تصور فقط بقوله أى تصور لا حكم معه أورد عليه المولى التفتازانى انه يلزم عليه ان يكون التصور المقيد بالحكم مثل مجرد تصور المحكوم عليه او به فى القضية خارجا عن القسمة ضرورة انه ليس بتصديق ولا تصور لا حكم معه وان يكون المجموع الذى اعتبرناه من كان تصور المحكوم عليه والحكم مع قطع النظر عن تصور المحكوم به تصديقا ضرورة انه تصور معه حكم اه وأجاب بعضهم فقال يمكن ان يجاب عنه بان المراد من التصور الذى لا حكم معه تصور لا يكون حصوله مع الحكم معية زمانية فقد دخل التصور المقيد بالحكم فى قسم التصور ولا يكون خارجا عن التقسيم المذكور لان كل واحد من تصور المحكوم عليه وبه تصور متقدم على الحكم فى الحصول وان كان مقارنا له فى الزمن الثانى اه وهذا الجواب مأخوذ من شرح المطالع وذلك لانه لما قال صاحب المطالع العلم اما تصور ان كان ادراكا ساذجا واما تصديق ان كان مع الحكم بنفى أو اثبات فسره العلامة القطب فى شرحه بقوله أى العلم اما ادراك يحصل مع الحكم أو ادراك لا يحصل معه فان كان ادراكا يحصل مع الحكم فهو التصديق والا فهو التصور ثم قال وههنا ايرادات أحدها ان هذا التوجيه لا يكاد يتم لان التصديق ان كان نفس الحكم لا يصدق عليه انه ادراك يحصل مع الحكم وان كان هو المجموع المركب من التصورات الثلاثة والحكم فكذلك لان الحكم حينئذ يكون سابقا عليه فلا يكون معه وجوابه ان المصنف اختار ان التصديق مجموع الادراكات الاربعة ولما كان الحكم جزأ أخيرا للتصديق فحالة حصول الحكم يحصل التصديق فيكون ادراكا يحصل مع الحكم معية زمانية وتقدم الحكم عليه بالذات لا ينافى ذلك اه فقد أشار الى ان المراد بالادراك الذى لا حكم معه الذى هو معنى التصور هو الادراك الذى لا يحصل مع الحكم معية زمانية وقال السيد فى حاشيته حمل المعية على الزمانية لانها تتبادر منها عند الاطلاق والمراد هو المعية دائما فلا يرد ان ادراك أحد الطرفين أو النسبة قد يحصل مع الحكم دفعة فكانه قيل العلم اما ادراك يكون حصوله دائما مع الحكم أولا يكون كذلك فلا اشكال اه ولا خفاء فى ان الادراك الذى يكون حصوله دائما مع الحكم ليس الا المجموع المركب من التصورات الثلاث والحكم كما أفصح به بعضهم وان الادراك الذى لا يكون حصوله دائما مع الحكم يشمل أيضا تصور المحكوم عليه او به أو النسبة مع الحكم وتصور اثنين منها كذلك وعلى هذا فمعنى قوله والادراك بلا حكم معه الادراك الذى لا يقارن الحكم دائما بحسب الزمان فيندفع عنه ما أورده الشيخ وغيره وكان الشارح أراد سلوك هذا الجواب فزاد لفظة معه اشارة الى ان المعنى ما ذكرناه بقرينة مقابلته بقوله وبحكم أى معه بالمعنى المتقدم فى كلام السيد (فان قيل) لا دليل على ارادة ذلك المعنى من عبارة المصنف

فلاينافى الجواب المذكور فيها (قلت) المصنفون اعتادوا المسامحة بأمثال ذلك والاكتفاء
بمجرد صلاحية عبارتهم لحملها على المراد وكفاك شاهدا على ذلك ماتقدم عن القطب والسيد
فانظر الى الاول مع جلالته وكون شرحه ومشروحه فى ذلك الفن المدى على غاية التحقيق
والتدقيق والمضايقة فى أمر التعاريف كيف عدحمل المتن على وجه يقبله مع ايهام ظاهره
خلافه جوابا يحل الاشكال وقول الثانى والمراد المعية دائما الى ان قال فلا اشكال بعد ذلك
دليلا قاطعا على ماقلنا من الاعتياد المذكور وتأمل قول المطالع العلم اما تصور ان كان ادراكا
ساذجا تجده مطابقا لعبارة المصنف فى المعنى فان حاصلها ان التصور هو الادراك الساذج أى
الذى لاحكم معه وهذا معنى قول المصنف والادراك بلاحكم تصور ومع ذلك فقد أجاب عن
اشكاله شارحه ذلك الامام بما علمته مما يجرى فى عبارة المصنف كما تبين (فان قلت) لايفيد
ماذكرت شيأ مع كون شارحه رده عليه بعد ذلك ماشى عليه وقال السيد قبل ذلك ان مقصود
الشارح حمل عبارة المتأخرين أى كصاحب المطالع على مايحتمله من المذهبين ويؤيده بما
يمكن تأييده ثم يبطله (قلت) بل هو مفيد لانه انما رده عليه من جهة أخرى تتعلق بالتصديق
لاتعلق لها بما ذكرناه كما هو معلوم للواقف على كلامه المتأمل فيه ولولا الاطالة بينا ذلك واما
الاعتراض الثانى فبناه على انه لايمكن التزام كون الحكم من قسم التصور على هذا المذهب
الذى ذهب اليه المصنف وهو ممنوع ولهذا ذكر العلامة القطب فى شرح المطالع ان الحكم
لابد ان يكون تصورا عنده أى عند صاحب المطالع فانه أورد عليه انه يلزم على مختاره
فى التصديق اكتساب القول الشارح من الحجة وعلل ذلك بقوله لان الحكم لابد ان يكون
تصورا عند صاحب المطالع واكتسابه من الحجة ووجه السيد قوله لابد ان يكون تصورا عنده
بقوله لان الحكم ادراك كما عرفت وليس عنده تصديقا فلابد ان يكون تصورا ساذجا
والا لم ينحصر الادراك فيما ذكره من القسمين انه جعل المحذور لزوم اكتساب التصور من
الحجة لامجرد كون الحكم تصورا فيجوز ان يلتزم المصنف كونه من قسم التصور فيندفع عنه هذا
الاعتراض واما ورود الاعتراض عليه بانه يلزم اكتساب التصور من الحجة كما لزم اكتساب
الجزء من القول الشارح فهذا شئ آخر غير مااعترض به الشيخ وارد على نفس الامام فى هذا
المذهب الذى تابعه المصنف وغيره عليه والكلام عليه مبسوط فى محله ولو سلم فلعل المصنف
أراد بالادراك الذى بلاحكم التصور الذى لايتناول الحكم بناء على ان المتبادر من تقييد
الادراك بكونه بلاحكم الادراك الذى لايكون حكما ومن الادراك المقسم الى مالايكون بلا
حكم والى مايكون بحكم مطلق التصور لانه القابل لان يكون مع الحكم تارة وبدونه أخرى
بخلاف الحكم فانه لايتصور مقارنته للحكم اذ المقارن لابد ان يكون غير المقارن لان المغايرة
لكونها نسبة تقتضى تغاير المنتسبين لكن يرد حينئذ الاعتراض من وجه آخر وهو لزوم عدم
انحصار الادراك فى القسمين فليتأمل (قوله بتمامه) مناسب لمعنى الادراك لغة اذ هو بلوغ
غاية الشئ ومنتهاه ومنه الدرك والدرك الاسفل قاله شيخنا العلامة (قوله اما وصول النفس
الى المعنى لابتمامه فيسمى شعورا) اعترضه الكورانى حيث قال فالتصور هو ادراك الشئ سواء
كان بكنهه أو بوجه ما وماقيل ان وصول النفس الى المعنى ان لم يكن بتمامه يسمى شعورا

بتمامه من نسبة أوغيرها
(بلاحكم) معه من ايقاع
النسبة أو انتزاعها
(تصور) ويسمى علما
أيضا كما علم مما تقدم
اما وصول النفس الى
المعنى لابتمامه فيسمى
شعورا (وبحكم) يعنى

لايوافق كلام المنطقيين والمصنف ماش على اصطلاحهم اه (وأقول) اما أولا فلا نسلم عدم موافقة ذلك كلام المنطقيين والشارح ثقة ناقل لما قاله فلا يرد نقله بمجرد الدعوى فان أراد انه لايوافق كلام جميعهم فلا أثر لذلك اذ يكفى فى صحة ما قاله موافقة البعض واما ثانيا فسلمنا انه لايوافق كلام المنطقيين لكن ذلك لايضر قوله والمصنف ماش على اصطلاحهم قلنا ان أردت انه ماش على اصطلاحهم فى كل من الادراك وتقسيمه الى القسمين فهو ممنوع وما دليلك على ذلك أو فى الثانى فقط فسلم وحينئذ يبطل اعتراضك لكن ما المراد بتمام المعنى هنا وكلام الكوراني السابق يقتضى انه الكنه فليحرر (قوله والادراك للنسبة وطرفيها الخ) قال شيخنا العلامة يشير به الى ان ظاهر المتن والادراك بحكم فيرد عليه ان ادراك النسبة أو أحد طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف وانه ليس بتصديق فلا ينعكس فقدر لدفع ذلك ما ذكره وهذا التقدير ان سلم لايتناول الا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم لا هذه التصورات والحكم كما هو مراده فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد اه (وأقول) قد اتضح بما بيناه آنفا فى الكلام على التصورات معنى قول المصنف وبحكم والادراك بحكم والباء للمعية والمعنى والادراك المقارن دائما فى الحصول للحكم تصديق وان الادراك المقارن دائما فى الحصول للحكم لايصدق الا على مجموع الامور الاربعة وهى التصورات الثلاثة والحكم وهذا مراد الشارح بقوله يعنى والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم أى مجموع هذه الاربعة لا مجموع الثلاثة فقط بشرط مقارنة الحكم وان حمل العبارة على ذلك صحيح لامانع منه وان مثل العلامة القطب ارتكبه فى عبارة المطالع وغيره فاندفع ما أشار اليه من المنع بقوله ان سلم واندفع قوله لايتناول الا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم وقوله لا هذه التصورات والحكم وقوله فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد اذ قد اتضح انه بهذا المعنى الذى بيناه لايتناول الا مجموع التصورات الثلاثة والحكم وهذا هو رأى الامام ومراد المصنف على انا لو سلمنا انه لايتناول الا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم منعنا قوله فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد فقد قال العلامة القطب فى رسالة له فى تحقيق معنى التصور والتصديق ما نصه وفسر التصديق بأمور أحدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء ثم قال وثانيها بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة والحكم وهو مذهب الامام رحمه الله وثالثها بانه عبارة عن تصور معه حكم فيكون التصور بشرط الحكم تصديقا وهو مذهب صاحب المطالع وغيره ويمكن ان يكون مراده مذهب الامام اه فانظر هذا العلامة كيف عد هذا الثالث مذهبا ثالثا ونسبه الى صاحب المطالع وغيره غاية الامر انه يجوز ان يكون مراد صاحب المطالع مذهب الامام وان كان خلاف ظاهر عبارته ولهذا حمل عبارته فى شرحه على مذهب الامام وحينئذ يسقط هذا الاعتراض على هذا التقدير لجواز ثبوت هذا المذهب الثالث واختيار المصنف له فيكون ما اقتضاه ظاهر عبارته صادقا على سائر افراد التصديق على رأى أصحاب هذا المذهب الثالث ومن المشهور ان الاعتراض لايصح ايراده بمجرد الاحتمال بخلاف الجواب وبالجملة فالمصنف غير منفرد بهذه العبارة بل هى عبارة كثيرين من أهل المنطق فهما قيل عليهم أولهم كان له بهم اسوة فيه وانما قال العلامة فيما سبق

والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم المسبوق بالادراك لذلك (تصديق) كادراك الانسان والكاتب وكون الكاتب ثابتا للانسان وايقاع ان الكاتب ثابت للانسان أو انتزاع ذلك أى نفيه فى التصديق بان الانسان كاتب أو انه ليس بكاتب

وتسبه اليه ـ لانه نازع في تلك الرسالة في انه عندهم نفس الحكم وان نقله المتأخرون ونسبوه اليهم (قوله الصادقين في الجملة) نبه به على ان في تسمية الادراك المخصوص بالتصديق مناسبة لصدق متعلقه في الجملة وهذا معنى صحيح لاغبار عليه ولامالم ثم فان أراد شيخنا العلامة بقوله هنا في آخر كلامه ولا مدخل في التصديق لصدق الاعتراض عليه في ذلك كان مدفوعا لم يدع الشارح المدخلية بل المناسبة ولا اشكال عليه (قوله وقيل الحكم ادراك) قال شيخنا العلامة يقتضي أن تفسيره بما تقدمه من الايقاع والانتزاع مبني على انه فعل من افعال النفس الصادرة عنها وليس كذلك بل التفسير بذلك صالح لما ذكر ولانه الادراك المذكور وله ذا ترى كثيرا ممن ذهب اليه عرفه بما سبق وأشار كما نبه عليه الشارح الى ان هذه الالفاظ عبارات اه (وأقول) مقابلة قول الشارح وقيل الحكم ادراك المقول بحسب الظاهر فان الظاهر مما قبله انه فعل بل نسب كونه فعلا للمتأخرين ومنهم الامام الذاهب في التصديق الى ماذكره المصنف فان العلامة القطب قال في شرح الشمسية ما نصه وعند متأخري المنطقيين ان الحكم أي ايقاع النسبة أو انتزاعها فعل من أفعال النفس فلا يكون ادراكا اه وقال بعضهم المراد بالمتأخرين الامام وأتباعه فان الحكم عندهم هو الفعل اه وقال العلامة الدواني الظاهر ان المصنف يعني صاحب الشمسية تبع الامام في تركيب التصديق وكون الحكم فعلا من أفعال النفس اه وحيث كان ظاهر العبارات المذكورة انه فعل وجزم مثل العلامة القطب بنسبة انه فعل الى المتأخرين وفسرهم بعضهم بالامام وأتباعه وحمل مثل الدواني على مذهبهم في تركيب التصديق وكون الحكم فعلا كلام صاحب الشمسية فلا عذر ولا توجيه على الشارح في التعويل على ذلك في تقرير كلام المصنف الجاري على طريقة الامام وأتباعه ثم مقابلته بذلك القول وصلاحية التفسير المذكور حمله على الادراك لا ينافي ذلك اذ الصلاحية لاحد المعنيين لا تنافي الظهور في المعنى الآخر ونسبته اليهم خصوصا مع جزم الائمة بنسبته اليهم وذلك كاف في التعويل عليه ومقابلته بالقول الآخر كما هو جلي لجزم الشيخ بقوله وليس كذلك لاتعويل له به دعامعه ولا حامل عليه الاجب الاعتراض وأما قوله وله ذا ترى كثيرا ممن ذهب اليه الخ فلا يرد لان هؤلاء الكثير عن علم ذهابه الى القول الثاني الذي هو التحقيق فتأمل (قوله قال بعضهم وهو التحقيق) قال شيخنا العلامة (أقول) كون الحكم هو الادراك يستلزم استحالة حكم النفس بغير مدركها فلا يكون في الكذب عدا حكم فلا يكون قسما من الخبر وهو ظاهر البطلان اه (وأقول) هذا الكلام من العجائب الغرائب أما أولا فلان تفريع قوله فلا يكون في الكذب عمدا حكم في غاية السقوط لانه ان أراد انه لا يكون فيه حكم بالخبر به بمجرده هذا لا يتفرع عليه انتفاء كونه قسما من الخبر لجواز ان يكون فيه حكم بنقيض الخبر به مثلا وغاية الامر انه كلام كاذب وهو من أقسام الخبر وان أراد انه لا يكون فيه حكم مطلقا فتفريع هذا على ما قبله في غاية السقوط اذ لا يلزم من استحالة حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عمدا على الاطلاق بل من لازم تعمد الكذب في الاخبار وجود حكم مخالف حينئذ فان ادعى ان شرط الخبر وجود حكم بالخبر به فهو ممنوع لا دليل عليه بل الدليل على خلافه وأما ثانيا فلان تفريع قوله فلا يكون قسما من الخبر على ما قبله في غاية السقوط أيضا لان الخبر لا يتوقف تحققه على تحقق الحكم بدليل كلام

الصادقين في الجملة وقيل الحكم ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة قال بعضهم وهو التحقيق والايقاع والانتزاع ونحوهما كالايجاب والسلب عبارات ثم كثيرا ما يطلق التصديق على الحكم وحده كما قيل ان مسماه ذلك على القولين في معنى الحكم ومن هذا الاطلاق قول المصنف كغيره (وجازمه) أي جازم التصديق بمعنى الحكم اذ هو المنقسم الى جازم وغيره أي الحكم الجازم

(الذى لا يقبل التغير) بان كان لموجب من حس أو عقل

الثالث فانه خبر كما صرح به فى المطول فى بحث الصدق والكذب فى كلام طويل من جملته ما نصه
لا يقال المشكوك ليس بخبر لكون صادقا أو كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور
كما صرح به أرباب المعقول لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة
أو لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من النفى والاثبات لكنه اذا تلفظنا بالجملة الخبرية وقال زيد
فى الدار من لامع الشك فكلامه خبر لا محالة بل اذا تيقن أن زيدا ليس فى الدار فكلامه خبر
وهذا ظاهر اه (قوله الذى لا يقبل التغير) عبر غيره بدل ذلك بالثابت ومنهم السعد ثم فسر
الثابت بما هو بمعنى قول الشارح الذى لا يقبل التغير فقال فى شرح الشمسية وأراد باليقين
الادراك الجازم المطابق الثابت أعنى الذى لا يمكن للحاكم به أن يحكم بخلافه اه فانه اذا لم يمكن
للحاكم به أن يحكم بخلافه فهو لا يقبل التغير كما هو ظاهر وفسر حفيده قول التهذيب اليقينيات
بقوله أى المقدمات المفيدة للتصديقات الجازمة المطابقة للواقع الثابتة لاستنادها الى موجب
من ضرورة أو برهان اه ثم أورد انه ان أريد بالثبوت عسر الزوال على ما قيل ففيه انه قد
يعسر زوال التقليد أيضا وان أريد به عدم الزوال أصلا على ما هو المشهور ففيه ان العقلاء
كثيرا ما يعتقدون خلاف معتقدهم الاول مع ان الحق هو الاعتقاد السابق وانما وقعوا
فى ذلك لمعارضة الوهم للعقل فى بعض مقدمات الدليل قال بل نقول جاز ذلك فى الضروريات
أيضا كما وقع للاطباء خلاف فى أمزجة الادوية المعلومة بالتجربة اه وكتب فى حاشية المقام
يحتمل ان يقال المراد بالثبوت ان يكون مأخوذا من ضرورة أو برهان وقولهم لاستنادها بمنزلة
التفسير والاولى ما قيل ان المراد انه لا يزول بتشكيك المشكك اه ويمكن حمل قول الشارح
بان كان لموجب الخ على التفسير لعدم قبول التغير (قوله من حس أو عقل أو عادة) شرح ذلك
شيخنا العلامة بما يتعين الوقوف عليه وأطلق فى الحس فقال فى قول الشارح من حس ويسمى
الحكم الحاصل منه حكما بالمشاهدات فان كان الحس من الحواس الظاهرة سميت حسيات
كالحكم بان الشمس مضيئة وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات كالحكم بان لنا
جوعا وغضبا اه وقيد العقل بقوله أى وحده وقيد العادة بقوله من غير اقتضاء عقلى وقال
انها لا تستقل بايجاب الحكم بل لا بد معها من انضمام الحس اليها فى ذلك الايجاب ثم قال اذا
ظهر لك ما قلنا فقد انجلى لك ان قول الشارح من حس أو عقل أو عادة منفصلة حقيقية لا مانعة
خلو فقط كما قيل اه وهذا القيل الذى أشار اليه ذكره شيخ الاسلام فقال قوله من حس أو عقل
أو عادة مانعة خلو اذ قد يكون الموجب مركبا من حس وعقل كالتواتر أو من حس وعادة
كالحكم بان الجبل حجر ممن شاهده اه وكان وجه انجلاء ما ذكر ما قرره شيخنا كما يفهم بتأمله
ان الثلاثة المذكورة على الوجه الذى قرره لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها لان ظاهر ما قرره
فى الحس انه يستقل بالموجبية وقد صرح الاصفهانى فى شرح المحصول باستقلال الحس
فى الحسيات وهو صريح قول القطب فى شرح الشمسية وان كان الحاكم هو الحس فهى
المشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة الى ان
قال وان كان مركبا من الحس والعقل الخ لكن فى شرح الشمسية للمولى التفتازانى ثم ان
الاحكام الحسية كلها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة وأما الحكم بان كل نار

حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وبهذا يظهران الحاكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لاحس مجرد كما توهمه الشارح يعني القطب اه وقد قيد العقل بكونه وسعده وصرح في العادة باشتراط أن لا يكون معها اقتضاء عقلي وبانه لا يدمعها من الحس وحاصله ان الموجب مجموع العادة والحس وحينئذ لايمكن الاجتماع لان العقل بقيد انفراده عن غيره لا يجتمع مع غيره من حس أو عادة ومجموع العادة والحس الذى يحتاج الى انضمامه اليها لا يجتمع مع الحس الذى هو القسم الاول لانه حس مخصوص مستقل بالموجبية ولا يخفى ان ذلك لا يرد القيل المذكور لبنائه على ظاهر كلام الشارح الذى لا يستفاد منه عقل ولا نقل لانه أطلق كلا واحد من الثلاثة ولا خفاء في ان مطلقاتها يجتمع بعضها مع بعض وتفسيرها بما ذكره الشيخ مع مخالفته الظاهر مما لا حاجة اليه فليتامل (قوله أو عادة) يرد عليه ان العلوم العادية تحتمل النقيض لجواز خرق العادة كان ينقلب الحجر ذهبا فهى قابلة للتغير وجوابه ان احتمالها النقيض بمعنى انه لو فرض وقوع نقيض المعلوم كان يصير الحجر ذهبا لم يلزم منه محال لذاته لا بمعنى انه يحتمل الحكم بالنقيض في الحال كما في الظن أو في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف الادراك اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب والموجب لقبول التغير هو الاحتمال الثانى دون الاول كذا يؤخذ الايراد والجواب مما أورد في المواقف وشرحه على تعريف العلم بانه صفة توجب تمييزا الخ (قوله فيكون مطابقا للواقع) فيه أمران * الاول ان ذكر هذا اشارة الى أن حكمة تقسيم المصنف الاعتقاد الى مطابق وغيره دون العلم ان العلم لا يكون الا مطابقا والثانى قال شيخنا العلامة فيه نظر دقيق لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة التى هى مدلول الكلام وهى ثبوت المحمول للموضوع لا الحكم بمعنى الايقاع أو الانتزاع اذا كان فعلا لا ادراكا اذ ليس في الواقع شئ يخالفه تارة ويوافقه أخرى بل هو ثابت في الواقع لموصوفه دائما صحيحا كان أم لا اه (واقول) قد حرر شيخنا الشريف في شرح الفرائد معنى المطابقة على أحسن وجه وأحكمه فقال ما نصه اعلم ان كل أمرين بينهما في حد ذاتهما مع قطع النظر عن اعتبار معتبر حالة اما الثبوت أو الانتفاء ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وسبيل مصداقه والخبر دال وضعا على صورة ذهنية على وجه الاذعان تحكى تلك الحال الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكى دلالة غير قطعية فالخبر يدل عليه أيضا ويجوز تخلفه عن كلامه لوليه ثم ان كان الطرفان على ما حكى وبفهم من تلك الصورة المعبرة بالايقاع أو الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعة في الكيفية موافقة الحكاية للمحكى فهما ثبوتيان أو سلبيان وان لم يكونا كذلك فهى مخالفة للحالة في الكيفية فالصدق مطابقة الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع لما في الواقع في الكيفية والكذب مخالفته اياه فيها ولك ان تقول الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللاوقوع من حيث انها مدركة فهو ومقتضى اللفظ ان طابقت في الكيفية ما في الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق والا فكذب والتغاير الاعتبارى كاف في المطابقة وبه اعترف المحقق في الاصول الا أن فيه تكلفا لظهور حمل الحكم على الايقاع والوقوع اه ومنه تعلم ان المشهور عندهم اعتبار المطابقة

أو عادة فيكون مطابقا للواقع

بين الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وبين النسبة الواقعية وأن تلك المطابقة معناها توافقهما
فى كونهما ثبوتيين أوسلبيين وهذا المعنى متحقق سواء جعلنا الحكم فعلا أوادراكا كما هو
بديهى وانه ليس معناها اتحادذاتيهما لاستحالة ذلك ضرورة تباينهما وأن حمل الحكم المطابق
على الوقوع واللاوقوع انما يصح بتكلف أى لاتحاد المتطابقين ذاتا واختلافهما بمجرد
الاعتبار بخلاف ذلك على الاول فانهما متغايران حقيقة لتباينهما كما هو حق المتطابقين ومن
هنا يظهر انه لادقة فى نظر الشيخ وكيف لاومبناه على مالاصحة له الا بالتكلف وليت شعرى ماذا
يقول الشيخ فيما أفاده قوله اذا كان فعلا لا ادراكا اذليس فى الواقع شئ يخالفه تارة ويوافقه
أخرى من ان الحكم اذا كان فعلا لم يكن فى الواقع شئ يخالفه تارة ويوافقه أخرى حتى يتأتى
وصفه بالمطابقة فانه ان أراد بذلك الشئ المنفى عن الواقع حكما آخر هو فعل فنفيه مسلم لكن
ذلك لايمنع اعتبار المطابقة بينه وبين النسبة الواقعية ثبوتا أوسلبا تارة وعدم المطابقة بينهما
أخرى فان الحكم وان كان فعلا اذا نسب للنسبة الواقعية طابق تارة وخالف أخرى من غير
حاجة الى وجود حكم آخر واقعى تعتبر المطابقة معه وان أراد بذلك الشئ مايشمل النسبة
الواقعية فنفيه باطل قطعا لثبوت النسبة الواقعية قطعا وصحة اعتبار المطابقة وعدمها بينها
وبين الحكم وان كان فعلا وكانه توهم ان الحكم اذا كان فعلا لاتتصور مطابقته الا لحكم فعلى
فى الواقع يطابقه تارة ويخالفه أخرى مع انتفاء ذلك عن الواقع وهو توهم فاسد كما لايخفى ومن
ان الحكم اذا كان ادراكا كان فى الواقع مايخالفه تارة ويوافقه أخرى فانه ان أراد بما
فى الواقع حكما ادراكيا آخر حتى يكون التطابق بين الحكمين الادراكيين فهو غلط واضح
اذليس فى الواقع حكم آخر تكون المطابقة بالنسبة اليه اذ الحكم سواء كان فعلا أوادراكا
ليس الا ماصدر عن الحاكم ومع قطع النظر عنه لاحكم فى الواقع قطعا وان أراد بما فى الواقع
النسبة الواقعية فهو اعتراف بصحة وصف الحكم بمعنى الادراك بانه مطابق فيبطل الحصر
فى قوله لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة الا ان يجعل حصرا اضافيا
فليتأمل (قوله علم) قال شيخنا العلامة اطلاق العلم على الايقاع والانتزاع الذى هو فعل
لا ادراك كما مشى عليه الشارح لايعرف لاحد فيما أعلم ثم العلم الالهامى كعلم الملائكة والانبياء
يتناوله تعريف المتن بدون زيادة الشارح أى قوله بأن كان اوجب فتركه أصوب ثم كل علم قابل
للتغير أى الزوال بما يضاده كالنوم والغفلة فان لم يزد فى التعريف قولنا بالتشكيك لم يصدق على
علم أصلا اه (وأقول) اماقوله اطلاق العلم الخ فجوابه * أولا بمنع الجزم بان الشارح مشى عليه
لانه يجوز جوازا قريبا أنه لم يرد بقوله وقيل التعريض بل مجرد الحكاية وانه مرتض للتحقيق
الذى نقله عن بعضهم وانه أشار به الى ان القول بانه فعل ظاهرى مبنى على المسامحة وحينئذ
فلا اشكال * وثانيا بمنع ان ذلك لايعرف لاحد وكيف لا وهو لازم لماذهب اليه المتأخرون من
ان الحكم فعل كما تقدم ايضاحه قريبا مع كون المشهور أن مسمى التصديق الذى هو أحد
قسمى العلم نفس الحكم اذ يلزم من ذلك اطلاق العلم على ماذكر وأى مانع من اطلاق العلم على
فعل القلب خصوصا وليس هو كالافعال الظاهرة بل ذلك لازم على غير المشهور أيضا لان الحكم
جزء التصديق الذى هو أحد قسمى العلم * وأما قوله ثم العلم الالهامى الخ فجوابه اما أولا فبأن قول

(علم) كالتصديق اى الحكم بان زيدا متحرك ممن شاهده متحركا أوان العالم حادث أوان الجبل حجر

الشارح بان كان لموجب ليس زيادة فى الحد وانما هو بيان لسبب عدم قبول التغير ويجوز أن يكون المراد بيان سببه العالى فان الغالب استناد عدم القبول لاحد الامور الثلاثة ويسهل حمل قوله بان كان الخ على بيان السبب الغالبى ويؤيده ان عادته كالرازى والنووى استعمال بان بمعنى كان للتمثيل وامّا ثانيا فنمنع ان زيادة الشارح المذكورة غير مختصة به بل هى مذكورة فى كلامهم لا تتناول الانبياء والملائكة كما يستفاد من كلام الاصفهانى فى شرح المحصول فان الامام فى المحصول لما اعتبر فى العلم أن يكون الحكم لموجب وحصر الموجب فى الحسى والعقلى والمركب منهما اعترضه القرافى بان هذا الحد يبطل بامور أحدها الوجدانيات فانها ليست من الحسيات لان من فقد حواسه وجد فى نفسه ألمه ولذته وليست من العقليات لان البهائم التى لا عقول لها تجد جوعها وعطشها وثانيها اذا خلق الله سبحانه علما ضروريا فى بعض مخلوقاته اما بطريق الكشف فيما عادته يقع للاولياء أو لا من هذا القبيل كما يخلق فى نفس جبريل علما ضروريا بانه تعالى طلب منه الرسالة الخاصة لبعض الانبياء فان الموجب هو القدرة الالهية فقط وهى غير الثلاثة الخ اه فأشار الاصفهانى الى جواب الاول بقوله ويقرب من هذا أى العلم المستفاد من الحواس الحس الوجدانيات لانه احساس بامر باطن وذلك كعلم الانسان بلذته وشهوته ونفرته اه وقد سرح القطب وغيره بشمول الحسيات للمدركات بالحواس الباطنة وهى الوجدانيات والى جواب الثانى بقوله واما ما يخلق الله تعالى من العلوم بطريق المكاشفات أى مثلا فى عالم يخلق لهم الحدود الوسطى أو قضايا مترتبة من غير طلب بل بمجرد التصفية والتوجه الى كعبة القدس اه ويؤيده قول المواقف وشرحه جوابا عن منع أن معرفة الله الواجبة بالاجماع لا تتم الا بالنظر بل قد تحصل المعرفة بالالهام أو التعليم كما يقول به الملاحدة أو التصفية كما يقول به الصوفية ما نصه قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة النظر الى ان قال والالهام على تقدير ثبوته لا يامن صاحبه أنه من الله فيكون حقا أو من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره اه فيكون الموجب فى الالهاميات العقل لانها حينئذ قضايا قياساتها معها كما فى الاربعة زوج ولا يخفى حصول الجواب بقوله وربما الخ وان كان على سبيل الاحتمال لان مادة النقض لا بد ان تكون معلومة ولا يكفى فيها مجرد الاحتمال فظهر اندفاع الاعتراض على الشارح بالوجدانيات وبالالهاميات * واعلم ان الامام جعل جنس العلم حكم الذهن فاعترضه القرافى بانه يقتضى اختصاص العلم باحكام العقول وتصديقاتها مع ان العلم القديم ليس كذلك قال بل العقل يمكن ان يقال انه ليس حاصلا للملائكة وان كانوا من سادات العلماء لان العقل صفة خاصة تنشأ عن الامزجة البشرية الخ اه ويجاب عن الاول بان الكلام فى العلم الحادث وعن الثانى بمنع أن الملائكة لا عقل لهم ولا ينحصر تفسير العقل بما ذكره ثم رأيته فى شرح المواقف صرح بان للملائكة عقلا حيث قال استدلالا على شئ ذكره الرابع الانسان ركب تركيبا بين الملك الذى له عقل بلا شهوة الخ اه وفى حاشية الكمال لشرح العقائد لا اشكال فى اثبات العقل للملائكة ثم قال واما الحواس فظواهر الاحاديث تدل على اثباتها للملائكة اه * واما قوله ثم كل علم قابل للتغير أى الزوال بما يضاده الخ فجوابه من وجهين الاول ما علم مما تقدم عن السعد من ان المراد بقبول التغير ان يمكن

للحاكم به أن يحكم بخلافه لا مطلق امكان الزوال أو عن حفيده من ان المراد به أن لا يكون مستندا لموجب أو أن يزول بتشكيك المشكك لا مطلق امكان الزوال وعلى هذا فلا يتوجه الاشكال بانه قد يعرض النسيان فيزول المعلوم والثانى ان المراد قبول التغير حقيقة وحكما والعلم مع نحو النوم والغفلة فى حكم الثابت كالايمان مع ذلك فلا يتغير حكما فليتأمل وفى شرحه للمقاصد واعترض على اعتبار الثبات فى اليقين بانه ان أريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان أريد به امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب أنه ان أريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان أريد الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظرى ونحن انما نحكم بامتناع الشك فى اليقين مادام يقينا اه وفيه دلالة على جواز زوال اليقين بزوال بعض مباديه واذا علمت جميع ذلك ظهر لك اندفاع جميع ما أورده الشيخ (قوله كاعتقاد المقلد ان الضحى مندوب) قال شيخنا العلامة فى جعلهم التقليد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد المجتهد الظن الذى هو أضعف من الاعتقاد اشكال لا يخفى وجهه اه (وأقول) لا اشكال والفرق فى غاية الظهور وذلك لان المقلد خال من المزاحمات بخلاف المجتهد لانه ينظر فى الادلة التى تتعارض وتتزاحم عنده فغاية ما يتم له ترجيح أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فانه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بمعتقده فلا يزال يقوى اعتقاده ومن ثم قال فى الاحياء بعد أن بسط مضرة الجدل فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العامى فى الثبات كالطود الشامخ لا تحركه الدواهى والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل فى الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا انتهى (قوله بان كان معه احتمال نقيض المحكوم به) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان الظن معه احتمال النقيض بالفعل ثم نقل عن المختصر وشرحه للعضد ما حاصله انه لا يشترط فى الظن خطورا لنقيض بالبال لكن ينبغى ان يكون بحيث لو أخطر نقيضه بالبال لجوزه وان ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء اه (وأقول) اما أولا فياليت شعرى هل يعتقد الشيخ اطلاع الشارح على ما فى المختصر وشرحه للعضد أو عدم اطلاعه عليه فان كان الاول فكان الواجب سعيه فى بيان نكتة مخالفة الشارح التى زعمها لا أن يقتصر على بيان المخالفة فانه بعد اطلاعه على ما فى المختصر وشرحه لا يخالفهما الا لمقتض قوى كما لا يخفى على عاقل وان كان الثانى فهو من العظائم حيث نسب هذا الامام المتفق على جلالته الى عدم اطلاعه على ما فى المختصر وشرحه مع احتياجه فى شرح هذا الكتاب الى ملاحظتهما فى كل قليل وكثير لغاية التعلق بينه وبينهما كما هو معلوم كما أن من العظائم أن يعتقد اطلاعه عليهما ومخالفتهما سدى ولا حول ولا قوة الا بالله واما ثانيا فلا نسلم ان مقتضاه ما ذكر لان الاحتمال يشمل ما بالقوة وبعبارة أخرى يشمل ما هو بحسب نفس الامر والحاصل ان المراد بالاحتمال بالنسبة للظن أعم مما بالفعل وما بالقوة أو نقول اعم مما بحسب الظاهر وما بحسب نفس الامر وبالنسبة للشك والوهم ما بالفعل ولعل هذا هو الحامل للشارح على هذه العبارة ثم رأيت السيد فى حاشية العضد قال ما نصه المذكور فى عبارة القوم

(و) التصديق أى الحكم الجازم (القابل) للتغير بان لم يكن لموجب طابق الواقع أولا اذ يتغير الاول بالتشكيك والثانى به أو بالاطلاع على ما فى نفس الامر (اعتقاد) وهو اعتقاد (صحيح ان طابق) الواقع كاعتقاد المقلد أن الضحى مندوب (فاسد ان لم يطابق) أى الواقع كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (و) التصديق أى الحكم (غير الجازم) بان كان معه احتمال نقيض المحكوم به من وقوع النسبة أولا وقوعها

ان الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز الا آخر وتبادر منه انه مركب من اعتقادين فاشار بعنى ابن الحاجب الى انه بسيط وان خطور النقيض الا آخر لا يجب ان يكون بالفعل ولعل مرادهم هو هذا لكن التصريح به أولى اه ومنه يظهر ان تعبير الشارح موافق لما عبر به القوم وانه يجوز ان يكون مرادهم ما ذكره ابن الحاجب وحينئذ فلا غبار على الشارح لانه قرر كلام القوم على ظاهره مع امكان حمل كلامه ككلامهم على ما قاله ابن الحاجب مع ان تعبيره أقرب الى الحمل المذكور كما لا يخفى والحامل له على موافقتهم فى التعبير الاحتياط على عادته لاحتمال انهم أرادوا ما هو ظاهر عبارتهم ولهذا ترجى السيد أن هذا مرادهم ولم يقطع به فهذا الاحتياط من محاسن الشارح فقول الشيخ وان ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء ان أراد بحسب الظاهر فهو مخالف لكلام القوم أيضا كذلك فلا وجه لتخصيص الشارح بالمخالفة وكان الشيخ لم يطلع على كلام القوم لاقتصاره غالبا على العضد وحاشيته للسعد فظن انفراد الشارح بذلك ولا يخفى ان مخالفة القوم اعانه ود بالاشكال على المخالف لهم لا لهم وان أراد نفى المخالفة وامتناع الموافقة فهو مردود من غير امتراء (قوله لرجحان المحكوم به على نقيضه) قال شيخنا العلامة اعلم ان المحكوم به ونقيضه لا رجحان لواحد منهما على الآخر بالنظر الى ذاته لما سيأتى من ان أحد طرفى الممكن ليس أولى به من الآخر فان أريد به هنا تقدم ظهر بطلانه وان أريد به الرجحان من حيث الدليل فرجحان الدليل انما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به فلو قال امارة لرجحان دليله لكان صوابا اه (وأقول) اما الشق الاول من ترديده فمن البديهى عدم ارادته واما الشق الثانى منه فحاصل ما ذكره فيه منع اتصاف أحد طرفى الممكن بالرجحان وهذا من العجائب بل من المصائب فان اتصافه بذلك واطباق الائمة على التنصيص عليه أشهر من الشمس بل أطبقوا على توقف وقوعه على رجحانه فمن عنده أدنى ارتياب فى ذلك فليطالع بحث الامكان من كتب الكلام وبحث الحسن والقبح العقليين من التوضيح لصدر الشريعة والتلويح عليه ليعلم انه لا منشأ لوقوع الشيخ فى هذا الرعب بعد صحة الاعتراض الا مجرد تقليد مبادره بطروه مع عدم مراجعة كلام الائمة وهذا أمر مشكل يورث عدم الوثوق بكلامه فى كثير من المواضع ولولا خوف الاطالة مع سهولة مراجعة كلام الائمة لا كثرنا من نقل عباراتهم المصرحة بذلك لتطمئن قلوب الضعفة المرتابين لكن لا بأس بذكر بعضها لكفايته فى تنبيه طالب الحق قال فى شرح المقاصد من خواص الممكن انه يحتاج فى وجوده وعدمه الى سبب وأنه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح قال وا لجوز ورعلى ان هذا الحكم ضرورى ثم قال واما ما ذهب اليه الا كثرون من أن الله تعالى خلق العالم فى وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخص أفعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضى ذلك وأن قدرة القادر قد تتعلق بالفعل أو الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه ثم قال القائلون بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبى استدلوا عليه بوجهين ثم قال الثانى ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وفى شرح المواقف فان الممكن ما يتساوى طرفاه اى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه أى كون الامكان الذى هو ذلك التساوى محوجا للممكن الى السبب أنه لا يرجح

(ظن ووهم وشك لانه) أى غير الجازم (امارة) لرجحان المحكوم به على نقيضه فالظن (أو مرجوحية المحكوم به) لنقيضه فالوهم

احد طرفيه على الآخر الا امر مغاير للممكن يرجح أحدهما على الآخر ثم قال لابد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرفه ووجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتي وذلك المرجح الخ وفي الطوالع لان الممكن لما استوى اليه طرفاه أي الوجود والعدم امتنع وجوده لا لمرجح أي يرجح وجوده على عدمه اه أفيبقى مع هذه النصوص أدنى ارتياب لعاقل في اتصاف أحد طرفي الممكن بالرجحان (فان قلت) هذا كله خارج عن محل النزاع لانه يتعلق بطرفي الممكن أي وجوده وعدمه وما نحن فيه ليس من هذا القبيل (قلت) بل هو منه لان المحكوم به أمر ممكن يقصد وجوده للمحكوم عليه فيتوقف وجوده له على ترجح وجوده له على عدم وجوده له مثلا الندب أي الطلب الطلب غير جازم أمر ممكن فيتوقف وجوده لنحو الضحى على ترجح وجوده له على عدم وجوده والقيام أمر ممكن فيتوقف وجوده لزيد على ترجح وجوده له على عدمه بل ترجح الحكم بالدليل تابع لترجح المحكوم به بالدليل بل ان لم يقم عند المستدل رجحان المحكوم به لم يمكنه الحكم به بل لا يتصور مع عدم رجحان المحكوم به عند المستدل على عدمه منه حكم به وكيف يتصور الحكم بثبوت الشئ مع اعتقاد عدم ترجحه على عدمه ولعمر الله ان ذلك في غاية الظهور وان منازعة الشيخ في ذلك لا منشأ لها الا عدم امعان التأمل بل لو سلم أنه ليس منه كان مردودا لانه اذا توقف الوجود على الترجح فليتوقف الثبوت عليه وحينئذ فيختار الشق الثاني من ترديده قوله فرجحان الدليل انما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به قلنا هذا الحصر غير صحيح لا مستند له من معقول أو منقول بل رجحان الدليل يفيد رجحان المحكوم به أيضا كما صرحت به نصوص الائمة بل المعقول يقتضيه أيضا بل رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به وعلى هذا فما دل عليه قوله فلو قال الخ من أن ما قاله الشارح غير صواب ليس بصواب اذ قد بان ان ما قاله الشارح لا امتراء في انه صواب دون التصويب عليه (قوله فهو بخلاف ما قبله حكمان) قال شيخنا العلامة فيه بحث بيانه ان قوله مساو بكسر الواو يستلزم مساوى بفتحها وأن الشك بسيط هو أحدهما على البدل وقوله فهو حكمان صريح في ان الشك مركب منهما معا فالعبارتان متنافيتان فكيف يكون مدلول احداهما لازما لمدلول الاخرى اه (وأقول) لم يرد الشارح ان مدلول احداهما لازما لمدلول الاخرى بحسب ما تصدق به مطلقا بل بحسب المراد منها فأشار الى ان المراد بالاولى هو المراد بالثانية وان المراد بالمساوي في قول المصنف أو مساو مجموع الطرفين أعني الحكمين غير الجازمين المتعلقين بالنقيضين كما أشار الى ذلك بقوله لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البدل للآخر فان فيه اشارة الى ارادتهما معا وقوله على البدل لا ينافي ذلك لانه قيد للمساواة لا للارادة حتى يكون المراد أحدهما فقط فقوله فهو بخلاف ما قبله حكمان تفريع على ما قبله باعتبار المراد منه والتفريع كما يكون على الصريح يكون على المراد للتنبيه به على ارادته فهو قرينة عليها على انه يجوز أن لا تكون الفاء للتفريع بل لتعليل ما أشار اليه من ان المراد مجموع الطرفين كما يجوز أن يكون لمجرد العطف وحينئذ فلا اشكال مطلقا فان ادعى ان التفريع لا يكون الا على الصريح فعليه البيان الصريح الصحيح (قوله اعتقادان يتقاوم بينهما) قال شيخنا العلامة قد علمت ان الاعتقاد يطلق عند المنطقيين وغيرهم على مطلق الادراك فمن الممكن حمله في عبارة الامام والغزالي على ذلك فلا يصح الاستشهاد به على ان

(أوبساو) لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البدل للآخر فالشك فهو بخلاف ما قبله حكمان كما قال امام الحرمين والغزالي وغيرهما الشك اعتقادان يتقاوم سببهما وقيل ليس الوهم والشك من التصديق اذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح والشك التردد في الوقوع واللاوقوع قال بعضهم وهو التحقيق فما أريد بما تقدم من أن العقل يحكم بالمرجوح أو المساوي عنده

الشك سيأتى على أن الاعتقاد فى كل منهما إن أريد به معناه المتقدم فى المتن لم يصح جعل الشك قسيما للاعتقاد لما فيه من جعل القسم قسيما اه (وأقول) أما قوله إن المكن الخ فإن أراد أن الحمل المذكور خلاف الظاهر لان المتبادر من عبارة الاصولى فى تقرير الاصول ارادة ما هو مصطلح الاصول وهذا كاف فى صحة الاستشهاد إذ لا يشترط فيه القطع على ان ارادة مطلق الادراك من الاعتقاد خلاف المتبادر حتى عند المطلقين وغيرهم وأما قوله على ان الاعتقاد الخ فجوابه انه لا ضرورة بالمصنف ولا الشارح الى تلك الارادة اذ لم يذكرا ما يتوقف عليها ولا ما يقتضيها ومع ذلك فالاستشهاد صحيح لان عبارة المذكورين أفادت أن الشك غاية الامر انهم عبروا عن الحكمين بالاعتقادين والمصنف والشارح لم يعبرا بذلك ولو عبرا به لم يلزم منه جعل القسم قسيما لان الاعتقاد حينئذ من أقسام غير الجازم والاعتقاد المتقدم فى المتن من أقسام الجازم فغاية ما يلزم أن الاعتقاد غير الجازم قسيم للاعتقاد الجازم لكونه من أقسام الجازم قسيم لما الاعتقاد الجازم من أقسامه وأما يلزم جعل القسم قسيما لو أريد بالاعتقاد هنا معناه المتقدم فى المتن مع أنه لا يصح ارادته لعدم الجزم هنا مع اعتبار الجزم هناك وهذا كله فى غاية الظهور للمتأمل (قوله ممنوع على هذا) قال شيخنا العلامة هذا المنع حق لان الشك فيه اذا الحكم هو ادراك أن النسبة واقعة أو لا واقعة وهذا الادراك منتف فى الشك والوهم قطعا والمنع أحق أن يتبع اه (وأقول) فيه أمران الاول انه ان أراد ان الادراك الجازم منتف فى الشك والوهم فمسلم ولا يفيد لان المصنف لم يحكم بان فيهما حكما جازما بل حكما غير جازم وان أراد أن الادراك مطلقا منتف فممنوع بل فيهما ادراك غير جازم والمقسم عند المصنف وغيره من ان هذا المسلك هو الحكم بمعنى مطلق الادراك جازما أو لا باتباع أو اصطلاح لهم فلا اشكال والثانى ان الاصفهانى فى شرح المحصول قد ما نصه فان قيل قول المصنف أى الامام الحكم ان لم يكن جازما فالتردد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك والا فالراجح ظن والمرجوح وهم فيه اشكال وبيانه أن مورد التقسيم هو حكم الذهن بنسبة أمر الى آخر فيجب ان يكون مشتركا بين الاقسام كلها والا لم يصح التقسيم وحكم الذهن بنسبة أمر الى آخر غير موجود فى الشك والوهم ضرورة ان الشاك غير حاكم وكذا الواهم بل الشك والوهم ينافى الحكم بالشئ قلنا لا نسلم ان مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك بل الواهم حاكم وكذا الشاك وبيانه أن الظان حاكم فيلزم منه وجود الوهم وحكمه بالطرف الآخر حكما مرجوحا واما الشاك فله حكمان متساويان بمعنى أنه حاكم بجواز وقوع هذا النقيض بدلا عن النقيض الآخر وبالعكس اه ومنه يظهر وقصه وده هؤلاء الائمة من الحكم فى الشك والوهم وأنهم لم يريدوا به ما هو الشهور المتبادر والافهم أجل من ان يريدوا ما لا تحقق له فيهما وحينئذ فلا اشكال ولا احتياج الى ما عرض به من أن الحق أحق ان يتبع اذ لم يصدر عنهم ما يوجب ذلك وحاشاهم والله منه (قوله بقرينة السياق) قال شيخنا العلامة هى قوله فى الاستدلال الآتى ومنها تصور الخ وقوله فى جوابه لم يكف الخ (أقول) لا يخفى ضعف هذا لان ذلك ليس فى كلام المصنف مع ان المتصور الاستدلال من كلامه على مراده فالوجه الصواب ما بينه الكمال وغيره (قوله ضرورى) قال شيخنا العلامة يجوز اطلاق الضرورى على العلم وعلى متعلقه كقولنا العلم بالوجود ضرورى

ممنوع على هذا (والعلم) أى القسم المسمى بالعلم من حيث تصوره بحقيقته بقرينة السياق (قال الامام) الرازى فى المحصول (ضرورى) أى يحصل

وقولنا

وقولنا الوجود ضروري واطلاقه في المتن على العلم أي القسم المذكور من الاطلاق الثاني دون الاول والانتقال والعلم بالعلم ضروري الخ (وأقول) قوله من الاطلاق الثاني دون الاول هذا غفلة قطعا عن قول الشارح من حيث تصوره بحقيقته لانه يفيد أن المراد ان تصور حقيقة العلم ضروري فرجع الحال الى ان العلم بالعلم ضروري لان تصور الشيء علم له فتصور العلم علم بالعلم فقوله والانتقال الخ مبني على هذه الغفلة فانه قال ذلك تقديرا فتامله (قوله بمجرد التفات النفس اليه) قال شيخنا العلامة يعني بعد تصور الطرفين وهذا هو المسمى من الضروريات بالاوليات وبالبديهيات وهو أخص الضروريات المعرفة بما لا يتوقف على نظر واستدلال فقوله بعد ذلك من غير نظر واكتساب لافائدة فيه اذ هو أعم بعد أخص اه (وأقول) قوله لافائدة فيه ممنوع قطعا بل فائدته جليلة وهو بيان المراد هنا بالضروري الذي هو محل النزاع وأنه الضروري بالمعنى الاعم فافهمه واعجب من هذا الاعتراض (فان قلت) فكان يكفي الاقتصار على العبارة الثانية (قلت) لعله أشار الى ان الثانية هي مراد من يعبر بالاولى (قوله بجميع أجزائه) قال شيخ الاسلام أي وهي ادراك النسبة وطرفيها مع الحكم على ما جرى عليه المصنف تبعا للامام واذا ركبت القضية فما ذكره قلت علمي باني موجود أو ملتذ أو متألم معلوم لي بالضرورة فقوله وهو أي العلم بانه موجود الخ علم تصديقي خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والتذاذه أو تألمه اه (وأقول) اعلم ان ههنا قضية هي قولنا مثلا أنا عالم باني موجود فالعلم واقع فيها محمولا وهو علم تصديقي متعلق بقضية هي أنا موجود ثم ان القضية الاولى أعني أنا عالم الخ متعلق التصديق المعبر عنه بلفظ علم في قوله لان علم كل أحد فالمصدق به بالنسبة لهذا التصديق هو النسبة في القضية المذكورة فان أراد بقوله واذا ركبت القضية القضية التي هي متعلق هذا التصديق فقوله قلت علمي باني موجود الخ ممنوع والصواب ان يقال قلت انا عالم باني موجود أو يقال قلت علمي باني موجود حاصل وان أراد به مضمون ذلك التصديق المتعلق بتلك القضية فالتصديق ليس قضية ولا يقال فيه انه قضية بل القضية متعلقه ثم رأيت القرافي في شرح المحصول ذكر ما يعين ما قلته حيث قال وكونه يعلم انه عالم بهذه الامور تصديق فيه تصوران أحدهما موضوع القضية وهو زيد نفسه والثاني محمول القضية وهو كونه عالما بهذه الامور الخ اه واما قوله هو وجوده الخ فالتحرير فيه ان يقال هو انه موجود أي النسبة في هذه القضية والا فالوجود ونحوه مفردات والمفرد لا يكون علمه تصديقا فتامل (قوله ثم قال في المحصول هو حكم الذهن الخ) فيه أمور * الاول ان الكمال أورد ما حاصله ان هذه ليست عبارة المحصول لكنها تؤخذ من تقسيم ذكره فتعبيره بقال توسع (قلت) وصرح الرضي بجواز التصرف في الحكاية في لفظ المحكي عنه * والثاني انه لما نقل في المواقف تعريف المحصول المذكور قال ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور قال في شرحه لعدم اندراجه في الاعتقاد اه * والثالث انه أورد على حد المحصول المذكور ان قوله لموجب ان أراد به لموجب صحيح فقوله مطابق مستدرك لان الذي لموجب صحيح لا يكون الا مطابقا أو أعم من الصحيح كان غير مانع لدخول الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد مع أنه ليس علما وأجيب باختيار الاول والقيد لا يجب أن يكون للاحتراز بل قد يكون لتحقيق الماهية * والرابع انه

بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر واكتساب لان علم كل أحد حتى من لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان بانه عالم بانه موجود أو ملتذ أو متألم ضروري بجميع أجزائه ومنها تصور العلم بانه موجود أو ملتذ أو متألم بالحقيقة وهو علم تصديقي خاص فيكون تصور مطلق العلم التصديقي بالحقيقة ضروريا وهو المدعى وأجيب بانا لا نسلم انه يتعين أن يكون من أجزاء ذلك تصور العلم المذكور بالحقيقة بل يكفي تصوره بوجه فيكون الضروري تصور مطلق العلم التصديقي بالوجه لا بالحقيقة الذي هو محل النزاع (ثم قال) في المحصول أيضا (هو) أي العلم (حكم الذهن الجازم المطابق لموجب) وقد تقدم شرح ذلك

خرج بقوله فى هذا الحد حكم الذهن بطرفى الشك والوهم بناء على انه لا حكم فيهما وبقوله الجازم الظن وبقوله المطابق الاعتقاد التقليدى الغير المطابق وبقوله لموجب التقليد المطابق (قوله حده مع قوله انه ضرورى) فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام أى عنده (وأقول) يرد عليه ان هذا التقييد لا ينبغى لان المساق للاعتراض على الامام بتنافى كلامه حيث حد الضرورى مع ان الضرورى لا يحد فاللائق الاطلاق والاجمال لتوجيه الاعتراض والا فاذا ذكر ان ضروريته اتفاقى عنده لم يتوجه ذلك أو لم يقو توجهه * والثانى ان الشارح أشار بهذا الكلام الى بيان مقصود المصنف من قوله قال الامام ضرورى ثم قال الخ وهو الاعتراض على الامام بتنافى كلامه حيث جمع بين دعوى ضروريته وحده لان حده ينافى انه ضرورى لان الضرورى لا يحد ثم أجاب عن التنافى بقوله الآتى وصنيع الامام لا يخالف الخ مع تأييد جوابه بكلام الامام فى كتاب آخر ولا يخفى حسن ذلك ودقته ولما لم يعرف الكورانى مقصود المصنف الذى هو عين ما أشار اليه الشارح لعدم المامه بهذا الكتاب ومقاصده مع استيلاء الانحراف عليه أول كلام الامام بتأويل بارد ركيك تمجه الاسماع وتنفر عنه الطباع ثم وقع فى قبيح البهتان وتكلم فى حق الشارح المحقق بما لا يصدر عن عاقل ولا يخفى بطلانه وأنه من أقبح الافتراء على فاضل فقال ما نصه وقال الامام تارة ضرورى فلا يحد وتارة عرفه بانه الحكم الجازم المطابق لموجبه أى لو كان كسبيا كذا كان يعرف والتبس هذا على بعض الناس فقال حده مع قوله انه ضرورى لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذكرى لا المعنوى فتامله اه ثم قال ثم قول المصنف وقيل ضرورى لا يحد فيه مجازفة لانه يشعر بان الامام مع أنه قائل بانه ضرورى يجوز تحديده وقد عرفت انه ليس كذلك اه (قوله بناء على قول غيره من الجمهور) أورد شيخ الاسلام انه لا يتعين بناؤه على ذلك لجواز بنائه على ان المقصود بحده افادة العبارة عنه ويجاب بان اقتصار الشارح على الاول لدلالة كلام المحصل عليه مع ان الثانى مفهوم مما ذكره بعد (قوله مع سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة) قد يرد عليه ان ما أورده فى المواقف عليه بعد أن نقل عنه التحديد بانه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة أو دليل من انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه فى الاعتقاد وبين السيد أن هذا الايراد يرد على بعض التعاريف الذى نقله فى المواقف عن بعض المعتزلة وأورد عليه أيضا ان حكم الذهن يخرج التصور ويجاب بأن المراد عن مجموع ما أورد على حدودهم الكثيرة أو لا يعتبر عموم ما فى عما ورد (قوله وعندى ان تصوره بديهى أى ضرورى) قال شيخنا العلامة فيه أنه تفسير للاخص بالاعم الخ (وأقول) هذا من التغيير فى الوجوه الحسان لانه بين بذلك التفسير محل النزاع وهو المعنى الاعم فذلك التفسير من ضروريات البيان فكيف يورد عليه أنه تفسير للاخص بالاعم فان قيل فهلا اقتصر على الثانى كما اقتصر عليه فى المواقف (قلت) أشار الى أنه مراد من عبر بالاول فتأمل (قوله لافادة العبارة عنه) أقول قد يتوهم منه انحصار تجويزه فى ذلك وليس مرادا فقد ذكروا له وجوها كثيرة منها ما أشار اليه المولى الدوانى ان البديهى ما لا يحتاج الى نظر لا ما لا يمكن حصوله منه فلم لا يجوز أن يحصل بديهى خفى من نظر بحد أو رسم فالطريقان يختار العلم أحدهما تعليما ومنها ما ذكره العضد فى الفوائد ان ذلك ليس تعريفا حقيقيا يراد به

حده مع قوله انه ضرورى لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذكرى لا المعنوى (وقيل) هو (ضرورى فلا يحد) اذ لا فائدة فى حد الضرورى لحصوله من غير حد وصنيع الامام لا يخالف هذا وان كان سياق المصنف بخلافه لانه حده أولا بناء على قول غيره من الجمهور انه نظرى مع سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة ثم قال انه ضرورى اختيارا دل على ذلك قوله فى المحصل اختلفوا فى حد العلم وعندى أن تصوره بديهى أى ضرورى ثم قد يحد الضرورى لافادة العبارة عنه (وقال امام الحرمين) هو نظرى

تحصيل مجهول الا لا يلزم ماذكر بل هو تنبيه يراد به الالتفات الى ما علم ليصدق بانه المراد بلفظ العلم فيكون تعريفا لفظيا لا ينافى البداهة (قوله عسر) قال شيخنا العلامة نسب ابن الحاجب هذا القول للامام واصطلاحه كغيره أن الامام اذا أطلق فالمراد به الرازى اه وفيه نظر يعرف باستقراء كلام ابن الحاجب (قوله قال رأى الخ) قال شيخنا الشهاب الذى فهمه شيخنا الاسلام العراقى وزكريا ان هذا كلام المؤلف وهما تابعان فى ذلك للزركشى وهو محتمل لكن قول الشارح الآتى قال الخ صريح أو كالصريح فى ان ذلك من تتمة كلام امام الحرمين اه (قوله كما أفصح به الغزالى تابعا له ويميزعن غيره المتبس به من أقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق ثابت) استبعد ذلك فى المواقف بانه ان أفاد تمييز الماهية العلم عما عداها صلح معرفا وحدا لها اذ لا نعنى بتحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل به معرفة الماهية العلم لان تحصل المعرفة بشئ لابد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع معرفته بدون تميزه ورده السيد فقال واعلم ان الغزالى صرح فى المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر فى أكثر الاشياء بل فى أكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر فى الادراكات الخفية الخ قال أعنى السيد فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقى دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لا يعتد فيه لكنه جار فى غير العلم كما اعترف به اه وفى قول الشارح فليس هذا حقيقته عندهما اشارة الى هذا الرد فتامله (قوله ثم قال المحققون لا يتفاوت) أى سواء قلنا باتحاد العلم عند تعدد المعلوم أو بتعدده حينئذ كما يستفاد من اطلاق المصنف ومن قول الكمال وعلى كل من القولين فلمطلق العلم جزئيات الخ ثم قوله ولا تفاوت فى هذه الجزئيات من حيث الجزم ثم قوله فى آخر القولة التى ذكرها تم التفاوت على هذا بقلة الغفلة الى قوله وهذا هو المراد بالف النفس الخ فقول الشارح الآتى بناء على اتحاد العلم متعلق بقوله وانما التفاوت الخ دون ما قبله ويدل عليه قوله لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره ولم يقل لا يقال يتفاوت العلم فى الجزم ولا فيما ذكره فتامل لكن قول الكمال انما يتفاوت بكثرة المتعلقات ان أراد على القولين كما يسبق من العبارة نافى قوله بعد ذلك وقوله وعلى هذا أى قول الاشعرى الخ اذ حاصله انه على القول الاول لا يتفاوت العلم بحسب المتعلقات وان أراد على القول الثانى فقط فصحيح لكن كان ينبغى له التقييد به فليتامل (قوله فى جزئياته) اعلم ان الجزئيات اما بحسب المحال التى يقوم بها العلم كزيد وعمرو فالقائم بزيد جزئى العلم والقائم بعمرو جزئى آخر واما بحسب المتعلقات كالعلم بشئ والعلم بشيئين فالاول جزئى للعلم والثانى جزئى آخر فان قلنا باتحاد العلم فالمراد بالجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمرو مثلا ولا يتاتى ارادتها باعتبار المحل الواحد كزيد اذ لا يكون له الا علم واحد ولا معنى لنفى التفاوت فى العلم الواحد وان قلنا بتعدده فالمراد الجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمرو مثلا وباعتبار المحل الواحد أيضا كعلم زيد بهذا الشئ وعلمه بذلك الشئ الآخر ولا يخفى ان تفسير العلم بالصورة الحاصلة من الشئ كما هو المنقول عن الحكماء لا يناسب القول باتحاده لاختلاف صور الاشياء فان فرض ان أحدا من أصحاب هذا التفسير قال باتحاده وجب تاويل تفسيره بنحو انه مبدأ الصورة لا نفسها (قوله فليس بعضها وان كان ضروريا أقوى فى الجزم الخ) فان قلت من أين يستفاد من عبارة المصنف ان المراد التفاوت فى الجزم (قلت)

(عسر) أى لا يحصل الا بنظر دقيق لخفائه (فالرأى) بسبب عسره من حيث تصوره بحقيقته (الامساك عن تعريفه) المسبوق بذلك التصور لعسر صونا للنفس عن مشقة الخوض فى العسر قال كما أفصح به الغزالى تابعا له ويميز عن غيره المتلبس به من أقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق ثابت فليس هذا حقيقته عندهما وظاهر ما تقدم من صنيع الامام الرازى انه حقيقته عنده (ثم قال المحققون لا يتفاوت) العلم فى جزئياته فليس بعضها وان كان ضروريا أقوى فى الجزم من بعض وان كان نظريا

(وانما التفاوت) فيها (بكثرة المتعلقات) في بعضها دون بعض كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم كما هو قول بعض الاشاعرة قياسا على علم الله تعالى والاشعرى وكثير من المعتزلة على تعدد العلم بتعدد المعلوم فالعلم بهذا الشئ غير العلم بذلك الشئ وأجيب عن القياس بانه خال عن الجامع وعلى هذا لا يقال بتفاوت العلم عما ذكره وقال الاكثرون يتفاوت العلم في جزئياته اذ العلم مثلا بان الواحد نصف الاثنين أقوى في الجزم من العلم بان العالم حادث وأجيب بان التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كالف النفس بأحد المعلومين دون الآخر (والجهل انتفاء العلم بالمقصود) أى ما من شانه ان يقصد ليعلم بان لم يدرك أصلا ويسمى الجهل البسيط

من اطلاق التفاوت واسناده الى غير العلم لان المتبادر منه التفاوت في نفسه ولا معنى له الا التفاوت في جزئياته (قوله وانما التفاوت بكثرة المتعلقات) قال شيخنا العلامة التفاوت بها في التحقيق انما هو في المتعلقات دون العلم اهـ (وأقول) لم يرد المصنف خلاف ذلك ولا دلت عبارته على خلافه (قوله بناء على اتحاد العلم) فان قلت من أين يستفاد ذلك (قلت) من المعنى فان استحالة تفاوت العلم بالمتعلقات أى المعلومات بان يتعلق جزئي بمعلوم واحد وجزئي آخر بأكثر من واحد مع فرض تعدد العلم وان كل معلوم له علم يخصه واذا لا يتعلق شئ من جزئياته بأكثر من معلوم واحد في غاية الظهور (قوله والجهل انتفاء العلم بالمقصود) فان قلت ان أراد بالعلم ما قدمه في معناه وهو الحكم الجازم الذي لا يقبل التغير دخل في حد الجهل المذكور المطابق من الاعتقاد الجازم ومن الظن مع ان واحدا منهما ليس جهلا كما هو ظاهر وان أراد به مطلق الادراك جازما أو غير جازم فادراك المقصود على خلاف هيئته ادراك له اذ الادراك يعم المطابق وغيره ولهذا قسم المصنف فيما سبق الاعتقاد الى مطابق وغير مطابق فكيف يتناول انتفاء العلم بالمقصود ادراك الشئ على خلاف هيئته الذي هو القسم الثاني للجهل قلت المراد الثاني ولا نسلم ان ادراك المقصود على خلاف هيئته ادراك له أى من حيث تلك الهيئة كما هو المراد فان من ادرك قدم العالم انما يحكم عليه بالجهل من حيث تلك الصفة لا من حيث ذات العالم فانه غير جاهل بها وقولكم لان الادراك يعم المطابق وغيره قلنا هذا في الادراك مطلقا دون الادراك المضاف لشئ معين وكذا تقسيم المصنف الاعتقاد هو في الاعتقاد مطلقا لا الاعتقاد المضاف لشئ معين هذا هو التحقيق فان وقع في عبارة أحد خلاف ذلك وجب حمله على المسامحة كما لا شبهة في ذلك مع التامل الصحيح (فان قلت) هل يشمل العلم التصور الساذج حتى يكون انتفاؤه جهلا بسيطا (قلت) قول المواقف وشرحه ويقرب منه أى من الجهل البسيط السهو وكانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور أى العلم تصورا كان أو تصديقا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول أخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه أحدهما بالآخر الخ اهـ مما يشعر بان السهو عن المعلوم المتصور بالتصور الساذج قريب من الجهل البسيط شبيه به فلولا ان انتفاء التصور الساذج جهل بسيط لما تأتى ذلك التقريب والتشبيه لانه لو لم يكن انتفاء التصور الساذج جهلا بسيطا فلا فرق بين استثبات التصور وعدم استثباته فلا يتأتى ذلك التقريب والتشبيه فان قلت هل يتأتى الجهل المركب في التصور الساذج كما لو تصور الانسان بانه حيوان صاهل مثلا (قلت) الظاهر لا بناء على ان التصور لا يكون الا مطابقا وعدم المطابقة في تصور الانسان بانه حيوان صاهل انما هي للتصديق بان هذه الصورة للانسان لا في نفس تصور تلك الصورة وعلى هذا فالحكم على التصديق بناء على انه مركب كما مشى عليه المصنف بعدم المطابقة وبانه جهل ليس الا باعتبار جزئه الذي هو الحكم بخلاف بقية أجزائه لانها تصورات وهي لا يقع فيها الخطا كما تقرر وفي رسالة تحقيق التصور والتصديق للقطب الرازي نقلا عن النصير الطوسي لا يقال التصور الساذج لا يمكن ان يعتبر فيه المطابقة والا لم يكن ساذجا لانا نقول التصور ينقسم الى حقيقي يتقدمه العلم بوجود المتصور ويشترط فيه ان يكون مطابقا للموجود والا لكان تصورا لغير ذلك المتصور

أو ادراك على خلاف هيئته في الواقع ويسمى الجهل المركب

وهو جهل والى غير حقيقى يتقدم على العلم بوجود المتصور ولا وجوده وهو تصور بحسب الاسم اه (فان قلت) اذا حصل علم تصورى ساذج بشئ ولم يحصل علم تصديقى به أو حصل علم تصديقى به على خلاف ما هو به فهل يعد جاهلا به جهلا بسيطا أو مركبا بالنسبة لعدم العلم التصديقى مع انه غير جاهل به بالنسبة للتصورى (قلت) الوجه انه يعد كذلك لاختلاف متعلق العلمين لان متعلق التصورى ذات الموضوع بنفسها أو بوجهها ومتعلق التصديقى غيرذاته كثبوت وجودها وكونه كذا ثم لقائل ان يقول اطلاق العلم على مطلق الادراك امامن باب المجاز او الاشتراك وكلاهما ممتنع فى الحدود الامع قرينة واضحة ولاقرينة هنا الا ان نحو الاصوليين كثيرا ما يتساهلون فى امثال ذلك فليتامل (قوله أو ادراك على خلاف هيئته فى الواقع) فيه أمور * الاول انه يشمل ظن المجتهد للاحكام من الامارات أى الغير المطابق وعلى هذا فالظاهر انه لامحذور فى تسليم انه جهل مركب ولا ينافيه انه ظن يفضى الى العلم بموجب الامارة لان افضاءه الى ذلك لا يمنع صدق الحد به ضرورة انه ادراك الشئ على خلاف هيئته وان ترتب عليه العلم بان هذا حكم الله فى حقه ظاهرا لان الكلام بالنسبة للحكم فى الواقع وبذلك يظهر قوة السؤال الذى أورده شيخنا العلامة هنا وضعف ما أورده فى الجواب ثم تعبير المواقف وغيره بقوله الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ومثله قول المحصول الجازم الغير المطابق فهو الجهل يخرج الظن اذلا جزم فيه فلا يسمى جهلا وان لم يطابق وهو قضية مافى شرح المقاصد من قوله وقد يخص العلم باحد أقسام التصديق أعنى اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وقوله وقد يراد بالظن ماليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وقوله فالتصديق على ماذكرنا ينحصر فى العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن اه فان اطلاق مقابلة الظن للجهل فى هذه المواضع يقتضى خروجه عنه وان لم يطابق لكن هذا الاستنباط قد يقتضى خروج التقليد مطلقا عن الجهل الا ان قول السيد عقب قول المواقف الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق مانصه سواء كان مستندا الى شبهة أو تقليد اه صريح فى اتصاف التقليد بالجهل وفى شرح المواقف قال أى الآمدى والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له وان لم يكن صفة اثبات وليس أى الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم وأخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة اه * والثانى انه قد يقال الادراك أمر وجودى فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذى هو عدمى ويمكن ان يجاب بان الشارح لم يقصد حمل انتفاء العلم على الادراك اذ قوله أو ادراك ليس بيانا للانتفاء المذكور حتى يكون الانتفاء محمولا عليه وانما قصد بيان سبب الانتفاء وملزومه فيكون الجهل نفس الانتفاء الحاصل بسبب الادراك المذكور لا نفس الادراك المذكور وقد أورد شيخنا العلامة السؤال وأجاب بغير ما قلناه أخذا من حاشية المطول للسيد فى الكلام على الفصاحة وما أخذ منه متعين هناك لحمل نفس الخلوص على الفصاحة فراجعه تعرفه * والثالث انه اذا كان المراد بالعلم فى قوله انتفاء العلم بالمقصود مطلق الادراك فكيف يخرج عنه ادراك الشئ على خلاف

حيثيته مع انه من جزئيات مطلق الادراك وجوابه ان مطلق الادراك اذا اطلق تعليقه بشيء كان المفهوم منه لغة وعرفا الادراك المطابق بخلاف ما اذا قيد تعليقه كما في قولنا أو ادرك على خلاف حيثيته فالاسم بالمقصود لا يفهم منه الا المطابق فلا يفهم من انتفائه الا انتفاء المطابق فلذا صدق هذا الانتفاء مع الادراك الغير المطابق فمن اعتقد قدم العالم يصح انه أدرك حال العالم على خلاف الواقع وانه أدرك قدم العالم على خلاف كيفيته لان كيفيته الانتفاء وقد أدرك ثبوته فليتأمل (قوله لانه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل) أقول هذه العبارة هي عبارة القوم ولفظ شرح المقاصد ما نصه ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به اه نصه بحروفه ولا اشكال فيها بوجه كما هو جلي للمتأمل وذلك لان تسميته بالمركب غاية ما تقتضي تعدد الجهل فيه وقد ثبت بهذا التوجيه المطابق للعبارة تعدده لكن لما توهم الكوراني ان هذه ليست عبارة القوم حمله اضراقه على التغيير وجره الحسبان بما هو أشبه شيء بالهذيان مع مسخه هذه العبارة عند حكايتها وتحريفها عن مواضعها فقال قيل لانه مشتمل على جهلين لكونه جاهلا في الواقع وجاهلا بانه جاهل وهذا غير صحيح لان الجهل المركب هو اعتقاد ما ليس بواقع واقعا وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه لان الجهل بالجهل يصدق بانتفاء العلم بالشيء مع عدم الاعتقاد بشيء فتأمل بل الحق انه مركب لان انتفاء العلم حاصل فذلك جهل واعتقاده انه ليس بمنتف خلاف الواقع فهو جهل آخر اه ولا يخفى بادنى تأمل فساد ما احتج به على ما تقوله بقوله وهذا غير صحيح وذلك لان قوله في ذلك الاحتجاج وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه يقال عليه انما يكون عدم استلزامه اياه محذورا لو ذكر لاثباته و بيان المراد به وليس كذلك وانما ذكر لبيان اشتماله على تعدد الجهل فيه لتتضح تسميته بالمركب وكأنه توهم ان المقصود به ذكر اثباته و بيان المراد به وهذا غاية في فساد التصور مع ان هذا الاعتراض الفاسد لو صح كان واردا على ما زعم انه الحق لان انتفاء العلم لا يستلزم الاعتقاد لصدقه بانتفاء العلم بالشيء مع عدم الاعتقاد بشيء وأما قوله واعتقاده انه ليس بمنتف الخ فلا يفيد شيأ لان اعتقاده ان علمه ليس بمنتف ليس لازما في الجهل المركب بل يكفي ان لا يعتقد انتفاءه وذلك حاصل اذا لم يعتقد شيأ من حصوله أو انتفائه على ان هذه العبارة فاسدة لان المفهوم منها ان قوله خلاف الواقع خبر عن قوله واعتقاده لان اعتقاده ان علمه ليس بمنتف ليس خلاف الواقع بل موافق للواقع انما المخالف للواقع عدم انتفاء علمه فاعجب كيف يتكلم بما لا يتصور معناه ولا حول ولا قوة الا بالله (قوله ما من شأنه ان يعلم) فيه أمران * الاول ان في تفسير المعلوم لما من شأنه ان يعلم فائدتين احداهما دفع اشكال تعلق قوله تصور بالمعلوم مع ان التصور هنا بمعنى العلم فيلزم ان التقدير علم المعلوم وهو محال لان المعلوم لا يعلم فاجاب بانه ليس المراد المعلوم بالفعل حتى يرد هذا الاشكال والثانية تقييد المعلوم بما من شأنه ان يعلم ليخرج نحو أسفل الارض * والثاني قال شيخنا العلامة بينه و بين ما من شأنه ان يقصد ليعلم عموم وخصوص من وجه فما من شأنه ان يقصد ليعلم وان لم يعلم لتعذر أسباب علمه كذاته تعالى انتفاء العلم به جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وادراكه على خلاف ما هو به جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منعكسا اه (وأقول) حاصل ما أشار اليه أمران * الاول ان ما من شأنه ان يقصد ليعلم يشمل ما يتعذر علمه ككنه ذات الحق جل وعلا وان

لانه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (وقيل) الجهل (تصور المعلوم) أي ادراك ما من شأنه ان يعلم

انتفاء العلم بذلك بجهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وان ادرا كه على خلاف ماهو به جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثانى فلا يكون منعكسا ﴿ والثانى ان مامن شانه ان يعلم ومامن شانه ان يقصد بينهما عموم وخصوص من وجه ويجاب أما عن الاول فنمنع ان ما يتعذر علمه من شانه ان يقصد بل طلب علم ما يتعذر علمه لا يتصور من عاقل واستحالة قصد حصول ما لا يمكن حصوله من واضح البديهيات لا يقال قد يطلبه مكابرة قصده لانا نقول هذا قصد فاسد لا اعتبار به والكلام فى قصد صحيح أو نقول الكلام فى قصد الشئ مع معرفة حاله وعلى هذا فيمكن ان يكون هذا كأسفل الارض حتى لا يعد انتفاء العلم به جهلا بسيطا ولا ادرا كه على خلاف ماهو به جهلا مركبا وأما عن الثانى فبانه لم يظهر من تقريره ان بينهما عموما وخصوصا من وجه بل قد سبق منه الى الفهم ان الذى بينهما هو العموم والخصوص المطلق الا ان يريد انه ما يجتمعان فيما يمكن علمه ويقصد وينفرد الاول فيما يمكن علمه ولا يقصد والثانى فيما يقصد ولا يمكن علمه وفيه نظر فليتأمل (قوله على خلاف هيئته فى الواقع) قال شيخنا العلامة مخرج التصور الشئ على خلاف حقيقته فى الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل مع انه جهل قطعا فلو قال على خلاف ماهو به لكان أشمل اهـ (وأقول) هو وجيه ويمكن تاويل الهيئة بما الشئ أى الامر الثابت للشئ أعم من صفته وذاته مجازا ويكفى التغاير الاعتبارى فى صحة نسبة حقيقة الشئ اليه لا يقال يلزم من اختلاف الحقيقة اختلاف الهيئة اذ لكل حقيقة هيئة ليست للحقيقة الاخرى فقوله على خلاف هيئته متناول لما كان على خلاف حقيقته لانا نقول هذا لا يفيد لان اختلاف الحقيقة وان استلزم اختلاف الهيئة لكن تصور الشئ على خلاف حقيقته لا يستلزم تصوره على خلاف هيئته اذ قد يطابق اعتقاده بالنسبة للهيئة مع عدم مطابقته بالنسبة للحقيقة ثم القطع الذى ادعاه الشيخ قد لا يقول به هذا القائل فان هذه أمور اصطلاحية ولم يعلم شمول اصطلاحه لما ذكره الشيخ ولعل هذا وجه سكوت الشارح عن التعرض لذلك ثم رأيت فى منع الموانع ما صورته وأما سؤالكم عن الفرق بين قولنا تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين على خلاف ماهو به فانه سؤال جيد يستحق أن يعتنى بجوابه ثم ذكر ما ملخصه ان الامام ان أراد خلاف ماهو ظاهر عبارته فليصوره لنا وان اراد ماهو ظاهر عبارته وهو ان المعلوم تصور ولكن على خلاف ماهو فهو متناقض لان تصور المعلوم يعطى وقوع تصوره وقولكم على خلاف ماهو به يعطى انه لم يقع تصوره وان أراد خلاف ماهو معلوم فى نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم فى نفسه لم يتصور وانما تصور فيه كيفيته وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيئته اهـ (وأقول) يجاب عن الامام بان مراده بالتصور الادراك التصديقى فالمعنى ادراك المعلوم أى مامن شانه ان يعلم أى التصديق المتعلق به على خلاف ماهو به أى الامر الذى هو متلبس به من حقيقته أو حاله بان يحكم باثبات ما ليس له منهما كان يحكم بان الانسان حيوان صاهل أو بان العالم قديم وحينئذ فعبارة الامام لا غبار عليها وهى أولى من عبارة المصنف لشمول ماهو له الحقيقة وقصور الهيئة على الكيفية والصفة فتخرج الحقيقة الا ان يلتزم المصنف ان انتفاءها لا يسمى جهلا ونبه بعد (قوله والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكى فى العقائد) عبارة تلك القصيدة

وان أردت ان تحد الجهلا ﴿ من بعد حد العلم كان سهلا

(على خلاف هيئته) فى الواقع فالجهل البسيط على الاول ليس جهلا على هذا والقولان ماخوذان من قصيدة ابن مكى فى العقائد واستغنى بقوله انتفاء العلم عن التقييد فى قول غيره عدم العلم

وهو انتفاء العلم بالمقصود * فاحفظ فهذا أوجز الحدود
وقيل فى تحديده ما أذكر * من بعد هذا والحدود تكثر
تصور المعلوم على خلاف هيئته * وعرفه الآخر يأتى وصفه
مستوعبا على خلاف هيئته * فافهم فهذا القيد من تتمته ١٥

(قوله عما من شأنه العلم) قال شيخنا العلامة المقام ان دون ما الاان وصفه بعدم العلم قربه الى غير العاقل اه (وأقول) وأيضا فانطلق أيضا على العاقل وان كان قليلا ولعل وجه ايثار ما نقل اجتماع من مع حرف الجر المماثل لها فى حرفيه ولا يخفى عليك ان الشارح ناقل لهذه العبارة عن غيره (قوله لاخراج الجماد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل) أقول كما يخرج الجماد والبهيمة بقوله انتفاء العلم يخرج النائم والغافل ونحوهما كما قال فى شرح المواقف عن الآمدى وليس أى الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منهما لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم وأخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة اه ومقتضاه سلب الادراك عن نحو النائم والغافل وهو المرضى عندهم قال العضد فى بحث المشتق قالوا لو لم يصح اطلاق المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح مؤمن لنائم وغافل لانه ما غير مباشرين له وانه باطل للاجماع على ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجرى عليه أحكام المؤمنين وهو نائم أو غافل الجواب انه مجاز لامتناع كافر للمؤمن باعتبار كفر تقدم الخ قال السيد قوله لم يصح مؤمن لنائم وغافل حقيقة بل جاز السلب لانهما غير مباشرين للايمان سواء فسر بالتصديق أو بغيره وانه باطل للاجماع المذكور وكذا الحال فى عالم فانه يصح لنائم وغافل ولا يخرج العالم عن كونه عالما بنومه وغفلته الجواب أن مؤمنا وكذا عالما مجاز فى النائم والغافل والاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليهما فى الجملة وأما بطريق الحقيقة فلا واجراء أحكام المؤمنين على النائم مثلا لا يستلزم كون اطلاقه عليه حقيقة لغوية الخ اه (قوله وخرج بقوله المقصود مالا يقصد كأسفل الارض ومافيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا) فيه أمور * الاول انه يفيد نفى كلا قسمى الجهل البسيط والمركب عنه لانه فسر انتفاء العلم فى كلام المصنف بكلا القسمين فالمفهوم من عبارته أيضا كلا القسمين فتكون المقصودية شرطا فيهما * والثانى ان الكورانى اعترضه بانه مما لا يساعده عقل ولا نقل اه (وأقول) هذا الاعتراض مما لا يلتفت عاقل اليه ولا يعول فاضل عليه أما أولا فلان العقل وان لم يساعده لم يساعد عليه وأيضا فالعقل لا مدخل له فى الاصطلاحيات على ان خروج ما ذكر قد يناسب حال العقل لان الجهل لما كان من أوصاف الذم والامور المستقبحة ينبغى اختصاصه عما من شأنه ان يقصد لان غير ما لا تعذر أو تعسر الاطلاع عليه كان ذلك مظنة العذر فى عدم ادراكه فلا يذم به فلم يجعل جهلا وأما ثانيا فالشارح ثقة مشهور بالتثبت والاحتياط فى النقل لاسيما الاصطلاحيات فلولا أنه اطلع من كلامهم على ما يفيد ذلك ما ذكره فلا يليق بذى عقل ان يرد ما ذكره بمجرد الدعوى التى لا مستند لها من عقل أو نقل والثالث ان خروج ما ذكره ظاهر بالنسبة للانس وأما بالنسبة لسكان أسفل الارض من نحو الجن فلا وينبغى ان يكون كأسفل

عما من شأنه العلم لاخراج الجماد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل لان انتفاء العلم انما يقال فيما من شأنه العلم بخلاف عدم العلم وخرج بقوله المقصود مالا يقصد كأسفل الارض ومافيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا واستعماله التصور بمعنى مطلق الادراك خلاف ماسبق صحيح وان كان قليلا

الارض

ويقسم حينئذ الى تصور ساذج أى لا حكم معه والى تصور معه حكم وهو التصديق

الارض ما فوق السموات وما فيها اى بالنسبة للانس مثلا دون سكان السموات فليتامل (قوله ويقسم حينئذ الى تصور ساذج أى لا حكم معه والى تصور معه حكم وهو التصديق) قال شيخنا العلامة ان كان الحكم فعلا للنفس كما مر فالتقسيم صحيح حاصر الا فلا لخروجه عنه وهو قسم من مطلق الادراك كما مر أيضا ثم على كلا التقديرين لا يصح جعل مسمى التصديق التصور المصحوب بالحكم والحكم خارج عن حقيقته كما هو قضية عبارته لما فيه من اتحاد التصور والتصديق فى طريق الافادة وهو القول الشارح وكذا والحكم داخل أما اذا كان فعلا فلان المركب من شئ وغيره ليس قسما من ذلك الشئ وأما اذا كان ادراكا فلان استفادته حينئذ من طريقين القول الشارح والحجة وهو خلاف الاتفاق على انها من الحجة وحدها فالصواب ان الحكم وحده مسمى التصديق وأنه ادراك كما مر الخ اه (وأقول) أما قوله ان كان الحكم فعلا الخ فجوابه ان الذى صدر به الشارح فيما سبق كما صرح به صنيعه هنالك كما لا يخفى أنه فعل وحينئذ فهذا التقسيم الذى ذكره هنا صحيح حاصر وأما قوله وكذا والحكم داخل أما اذا كان فعلا فلان المركب من شئ وغيره ليس قسما من ذلك الشئ فجوابه أن لنا ان نختار هذا الشق وأما ما أورده عليه فهو مبنى على ان التصديق قسم من العلم وليس كذلك وانما القسم على هذا التقسيم التصور المقيد بمصاحبة الحكم على ان الحكم خارج ولهذا قال الجلال الدوانى فى حواشى شرح الشمسية وقد عبرت بقولها العلم تصور فقط وهو حصول صورة الشئ فى العقل أو تصور معه حكم وهو اسناد أمر الى آخر ايجابا أو سلبا ويقال للمجموع تصديق اه ما نصه لا يخفى أن من ذهب الى ان الحكم فعل لا يمكنه تقسيم العلم الى التصور والتصديق بل انما يقسم العلم الى التصور المقارن للحكم والغير المقارن له ومن ذهب مع ذلك الى مذهب الامام فى تركب التصديق لا بد أن يفعل كما فعله المصنف يعنى صاحب الشمسية من تقسيمه الى التصورين وجعل التصديق عبارة عن مجموع القسم الثانى مع الحكم أى كما فعل صاحب الشمسية كما رأيت اه وقال المولى سعد الدين فى شرحه ويقال لمجموع التصور والحكم تصديق وهو اصطلاح الامام فثانى قسمى العلم هو التصور المقيد بالحكم لا التصديق الذى هو المجموع المركب من التصور والحكم وحينئذ يسقط اعتراضان أحدهما ان الحكم ليس بعلم لانه فعل من أفعال النفس والعلم كيفية فلا يصح جعل التصديق المركب من العلم ومما ليس بعلم قسما من العلم اه فالضمير فى قول الشارح وهو التصديق راجع لمجموع التصور والحكم لا للتصور المقيد بالحكم كما ظنه الشيخ وبنى عليه ما بنى فهو كقول الشمسية ويقال للمجموع تصديق وان كانت عبارتها أوضح فان اعترض الشيخ بان عبارة الشارح موهمة وظاهرة فى رجوع الضمير للتصور المقيد لا للمجموع رجع اعتراضه الى المناقشة اللفظية وليست من دأب المحصلين كما اشتهر وأما قوله وأما اذا كان ادراكا الخ فلنا أيضا اختيار هذا الشق وأما ما أورده عليه فجوابه ان اتفاقهم على ان استفادة التصديق من الحجة فقط بعد ثبوت أن هذا الاتفاق من الجميع معناه ان المناسب ذلك لا ان غيره فاسد فان أراد بتصويبه المذكور معنى الاولوية فمسلم أو الوجوب بحيث يكون غيره باطلا فممنوع ولهذا لما قال السيد ان كون التصديق هو الحكم فقط هو الحق ووجهه بان تقسيم العلم الى هذين القسمين انما هو لامتياز كل منهما عن الآخر بطريق يحصل

به الى آخر ما أطال به قال شيخنا الشريف (ان قلت) لاشك ان كلا من الامام والحكيم مصطلح في لفظ التصديق فكل منهما يقول مرادي بالتصديق هذا ولامشاحة في الاصطلاح فلا وجه للقول بان أحد الاصطلاحين باطل أى كلامهم من لفظ الحق قلت المراد أى بكون ذلك هو الحق ان هذا هو المناسب للفن وغرض الواضع دون ذلك اه وقال أيضا أعنى شيخنا في شرح الغرة ولعل الامام لايسلم ان المقصود الامتياز أى امتياز كل من القسمين من الآخر بالمعنى المذكور أى امتياز كل بطريق يخصه بل بمعنى مجرد المغايرة وهو حاصل لان كاسب التصديق مركب من كاسب التصور وغيره والكل غير الجزء ولايخفى ما فيه اه واذا تأملت جميع ذلك علمت اندفاع الاشكال عن الشارح على جميع التقادير وان لامنشأ لاقتصار الشيخ على الاستشكال الا عدم اطلاعه على كلام الناس والله أعلم (قوله والسهو والذهول أى الغفلة عن المعلوم الحاصل الخ) أقول فيه أمران ٭ الاول قال شيخنا العلامة اسناد الحصول والزوال الى المعلوم كما في عبارته مجازى والى العلم نفسه حقيقى ان أريد بالعلم انه صفة ذات تعلق أو ذلك التعلق وان أريد به ما قاله الحكماء من انه الصورة الحاصلة عند العقل فاسناد ذلك الى كل منهما حقيقى اذ الصورة المعلومة علم ومعلوم باعتبارين كما بين في محله ثم الذهول عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك مبنى على الثانى دون الاول فان قيل وصف المعلوم بالحصول مع الذهول عنه تناقض قلت يدفع بان المراد الحصول في الحافظة لا الحصول في المدركة الذى هو العلم والذهول ينافي الثانى لا الاول وهذا الجواب مبنى على اثبات القوى الباطنة والوجود الذهنى الذى يقول به الحكماء وبعض المحققين من المتأخرين دون جمهور المتكلمين اه وقوله كما بين في محله أى ككتب الكلام قال في المواقف وشرحه وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهنى أى الموجود الذهنى كما قالوا العلم حصول الصورة وأرادوا به أنه الصورة الحاصلة ثم قال وهو أى ذلك الموجود الذهنى في الذهن هو العلم وهو المعلوم أيضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اه وقوله على الثانى دون الاول فيه تأمل فان الزركشى نقل عن الشيخ أبى اسحق الشيرازى انه ذكر التعريف الذى ذكره المصنف في كتابه المسمى بالحدود وزيفه بان المعلوم ما تعلق به العلم فلا يصح ذكره في تعريف السهو وقال واختاره في تعريفه ما يضاد العلم والجهل والظن والشك اه والظاهر ان الشيخ أبا اسحق لم يبن هذا على خصوص قول الحكماء وموافقيهم في العلم وقضية ذلك ان يكون السهو عنده شاملا للغفلة عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك أيضا ثم ما زيف به تعريف المصنف يندفع بما أجاب به شيخنا عن السؤال الذى أورده وذلك الجواب مأخوذ مما نقله هنا عن شرح المواقف وهو قوله وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثانى زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد اه ويمكن ان يجاب أيضا بالا ينبنى على قول الحكماء وموافقيهم وهو أن المراد بالحصول هو الحصول فيما مضى احترازا عن الذهول أى الغفلة عما لم يتعلق به العلم لا في الحال ولا في الماضى فلا يسمى سهوا لا يقال هذا خارج بقوله المعلوم لانا نقول لما احتمل ان يراد به ما من شأنه ان يعلم خصوصا والمصنف يستعمل في هذا المعنى كما في قوله السابق وقيل تصور المعلوم على خلاف

(والسهو والذهول) أى الغفلة (عن المعلوم) الحاصل فيتنبه له بادنى تنبيه بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله (مسئلة المكلف الحسن) فعل المكلف (المأذون) فيه (واجبا ومندوبا ومباحا) الواو للتقسيم

حينئذ

هيئته بين بالتقييد بالحاصل ان المراد المعلوم بالفعل فيما مضى * والثانى ان شيخنا العلامة أورد ان مضمون كلام المصنف والشارح ان الذهول والغفلة مترادفان وانهما أعم مطلقا من السهو وان الثلاثة مباينة للنسيان قال وهذا قول لا أعلم له سندا ثم حكى عن المواقف وشرحه ما يخالفه ولا يخفى على العاقل المنصف سقوط هذا الاعتراض وبرودته أما قوله لا أعلم له سندا فجوابه انه لا أثر لذلك فان نقل المصنف والشارح لا يتوقف على علمه بسنده فأى نسبة لاطلاعه مع اطلاعهما بل لا نسبة لاطلاعه مع اطلاع بعض من ألهمه رشده وقد نص المصنف كأبيه هذا من نحو مائة مصنف كما تقدم فى الخطبة فياليت شعرى أى عدد اطلع عليه الشيخ من هذا المقدار العظيم ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وأما ما نقله عن المواقف وشرحه فجوابه ان المصنف والشارح لم يلتزما موافقة المواقف وشرحه ولا يلزمهما موافقتهما فى اصطلاحهما ولم تنحصر الاصطلاحات فى موافقة ما فى المواقف وشرحه فأى محذور فى مخالفتهما خصوصا فى أمر اصطلاحى قد اشتهر انه لا حجر فيه وخصوصا ونحن على قطع بان المصنف لم يبتدع ذلك بل هو ناقل له عن غيره وقد تقدم نقل الزركشى له عن الشيخ أبى اسحق على وجه يقتضى ان الشيخ أبا اسحق ناقل له عن غيره وهذا من دأب الشيخ يورد على المصنف مخالفته للكتاب الذى جرت عادته بمراجعته كالمواقف وشرحه ومختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد وحاشيته للسعد وهذا لا ينبغى أن يورد الا على من التزم تقليد هؤلاء أو اذا انحصر القول فيما قاله هؤلاء وليس كذلك كما هو معلوم خصوصا ومن البديهى تكرر اطلاع الشارح على ما فى المواقف وشرحه فلو اثر عنده لاورده وبالله المستعان (قوله والمندوبات أحوال لازمة) اعترضه شيخنا العلامة فقال اللازمة غير المنفكة عن صاحبها ومن البين ان كلا من الوجوب وغيره ينفك عن المأذون بان يتصف المأذون بواحد من الآخرين فاللازم واحد منها لا بعينه لا كل واحد منها ولا مجموعها اه (وأقول) قوله لا كل واحد منها الخ ممنوع منعا لا خفاء فيه مع أدنى تأمل اذ لا اشتباه على عاقل فى أن كل واحد منها لازم لقسم من أقسام الحسن بمعنى ان الواجب لازم لاحد اقسامه وان المندوب لازم لقسم آخر وان المباح لازم للقسم الباقى فجميعها لازم لجميع الاقسام بهذا المعنى ولا فى ان مجموعها لازم لمجموع الاقسام اذ المجموع لا ينفك عن المجموع وكأن الشيخ ظن ان المراد انها لازمة لمفهوم الحسن وليس كذلك وكيف يتوهم ذلك مع قول الشارح أتى بها البيان أقسام الحسن فانه صريح فى توزيعها على أقسامه وان المراد لزوم جميعها لجميع الاقسام على التوزيع أو لزوم مجموعها لمجموعها لا لزومها لمفهومه والا لقال لازمة للحسن ثم رأيت الكمال ذكر ما هو حاصل ما ذكرته وقال فى لزوم الجميع للجميع انه نظير ما مثل به النحاة من قولهم حبذا المال فضة وذهبا اه لكن الشيخ مطمح نظره الاعتراض فيقف مع ما يتبادر اليه منه (قوله قيل وفعل غير المكلف) أقول فعل غير المكلف يتناول عباداته وقضية ذلك أنها لا توصف بالحسن على القول الاول كما لا توصف بالقبح فتكون واسطة على هذا القول وقول الزركشى وأما فعل غير المكلف كالنائم والساهى والبهيمة ففيه خلاف مرتب على الخلاف فى المباح وأولى بالمنع وهو الذى اختاره امام الحرمين وكلام المصنف يشعر بترجيحه ومنهم من قال لا يسمى حسنا ولا قبيحا اذ لا يتوجه اليه مدح ولا ذم بسبب الفعل اه يقتضى ان كلام المصنف

والمندوبات أحوال لازمة أتى بها لبيان أقسام الحسن (قيل وفعل غير المكلف) أيضا كالصبى والساهى والنائم والبهيمة نظرا الى ان الحسن ما لم ينه عنه (والقبيح) فعل المكلف (المنهى) عنه (ولو) كان منهيا عنه (بالعموم) اى بعموم النهى المستفاد من أوامر الندب كما تقدم (فدخل) فى القبيح (خلاف الاولى) كما دخل فيه الحرام والمكروه

لايفيد أنه واسطة وفيه نظر ويتناول أيضا فعل المنهى عن نوعه كمحو زناه وسرقته وفيه تنظير قمن أبعد البعيد ذهاب أحد الى حسن ذلك فالوجه استثناء ذلك ثم رأيت قول الرافعى فى باب الزنا لو مكنت البالغة العاقلة مجنونا أو صبيا فعليها الحد خلافا لابى حنيفة قال لان فعله والحالة هذه ليس بزنا قلنا لانسلم انه ليس بزنا ولكن لايوجب الحد اه وفيه مايؤيد الاستثناء ولا يصرنا الفرق بين افعاله التى بصورة العبادات والتى بصورة المعاصى لانا مامورون بتحريضه على الاولى فى الجملة ومنعه من الثانية وتأديبه عليها لجملة فليتامل ولو أريد بقوله مالم ينه عنه مايشمل مالم ينه عن نوعه خرج ذلك (قوله اى بالمعنى الشامل لخلاف الاولى) قال الكمال هو الظاهر اذ يتعذر ارادة معناه الاخص يستفاد نفى القبح عن خلاف الاولى بمفهوم الموافقة فادخاله فى المطرق أولى اه وقد يقال استفادة نفى القبح بمفهوم الموافقة لايكفى فى جعله واسطة انتفى الحسن عن خلاف الاولى لايستفاد من نفيه عن المكروه لابالاولى ولا المساواة لان المكروه أعلى وأغلظ والمفهوم لايكون أدون على مايأتى فى محله وكيف يصح قوله فادخاله فى المطرق أولى أى من ادخاله فى المفهوم بل الواجب ابدال أولى بواجب الا ان يراد أولى من عدم ادخاله فى المطرق أيضا واعمالم يجب لان غاية مايلزم ترك مسئلة وهو غير محذور (قوله ترتب المدح والذم) قال شيخنا العلامة الترتب لزوم شئ على آخر وفعل المدح والذم ليس لازما للحسن والقبيح فالمراد ترتب طلبهما أو جوازهما فترتب المدح والذم محتمل لهما فقوله كما تقدم الخ ليس بظاهر اه (وأقول) لايخفى ان المفهوم من صنيع الشارح ان الامر بالثناء على الشئ تابع للامر بذلك الشئ الاترى الى قوله فانه يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ثم قوله نظرا الى ان الحسن ما أمر بالثناء عليه فانه دل على ان عدم الامر بالثناء على المباح لعدم الامر بالمباح وذلك لان ادخال المباح فى الحسن بمعنى مايسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ثم اخراجه عن الحسن بمعنى ما امر بالثناء عليه صريح فى ان سبب خروجه عدم الامر به وان الامر بالثناء على شئ تابع للامر بالشئ وعلى هذا فيكون المراد فى قوله السابق وبمعنى ترتب المدح والذم شرعى أن الشئ الحسن بذلك المعنى هو ما أمر بالثناء عليه لكون ذلك الشئ مامورا به بدليل ذكر ترتب الثواب عليه لانه انما يكون على المامور به وحينئذ فقوله كما تقدم تنظير للمراد بالحسن عند هذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظرا الى ان الحسن ما امر بالثناء عليه كالحسن الذى تقدم فى ضمن أن الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعى فانهم نظروا فيه الى ماذكر ولا اشكال فى هذا المعنى وليس حوالة على ماتقدم حتى يشكل بان ماتقدم لم يصرح فيه بذلك حتى تصح الحوالة عليه كما ظنه الشيخ فاستشكله على انه قد يمنع توقف الحوالة على التصريح بالمعنى الذى تقع الحوالة باعتباره ولم لا يكفى فى الحوالة ارادته ويكون تنبيها على ارادته بل قد يمنع حصر الترتب فى اللزوم أخذا مما يأتى عن المصنف فى قوله وبصحة العقد ترتب أثره فيصح على قياسه أن يراد هنا ان فعل المدح والذم مترتب على الحسن والقبيح بمعنى انه حيث وجد كان ناشئا عن الحسن او القبح وان لم يوافق غرض الشارح ايضا فليتأمل (قوله والاامكان ممتنع الترك وقد فرض جائزه) أى وذلك اجتماع النقيضين ويجاب بمنع ذلك لان المنافى للوجوب هو جواز الترك مطلقا لاجوازه وقت العذر فقط كما هو المراد عندا كثر

(وقال امام الحرمين ليس المكروه) اى بالمعنى الشامل لخلاف الاولى (قبيحا) لانه لايلام عليه (ولا حسنا) لانه لايسوغ الثناء عليه بخلاف المباح فانه يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به على أن بعضهم جعله واسطة أيضا نظرا الى ان الحسن ما أمر بالثناء عليه كما تقدم فى أن الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعى (مسئلة جائز الترك) سواء كان جائز الفعل أيضا أم ممتنعه (ليس بواجب) والاكان ممتنع الترك وقد فرض جائزه

الفقهاء فيماذكر فاللازم كونه جائز الترك وقت العذر وغير جائز الترك فى سائر الاوقات أو نقول فى غير وقت العذر وليس هذا اجتماع النقيضين لاختلاف زمنى النفى والاثبات وفى قول الشارح الآتى وبجواز الترك لهم لعذرهم اشارة الى ذلك ويمكن ان يحمل على ذلك قول شيخنا العلامة وقد يدفع التناقض بان شرطه وهو اتحاد الجهة منتف هنا كما أومأ اليه الشارح فى تقرير دليل المخالفة اه (قوله وقال أكثر الفقهاء الخ) قال صدر الشريعة فى التنقيح ثم هو اى الوقت سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيق الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شئ ظاهر فكان هذا أى الشئ الظاهر وهو الوقت سببا لها أى لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لطالبة ما وجب بالايجاب المرتب للحكم على ذلك الشئ أى الوقت فيكون أى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثانى هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق فى ذمته فاذا اشترى شيأ يثبت الثمن فى الذمة أى وثبوته فى الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب وأيضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب ولابد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه أى سبب نفس الوجوب شيأ غير الخطاب وهو الوقت اه وقوله ثم هو سبب لنفس الوجوب الخ قال فى التلويح يريد ان هنا وجوبا و وجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد أى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهى لاتكون الامع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا أى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت امامع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك فى بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبرى لايعتمد القدرة ولذلك لم نشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية أما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل اه وقوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء الخ قال فى التلويح اعلم ان الوجوب فى عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم فى تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الالزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء فاذا تحقق السبب و وجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد فى الوقت مانع شرعى أو عقلى من حيض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل فى الزمان الثانى قضاء بناء على ان المعتبر فى وجوب القضاء سبق الوجوب فى الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص

(وقال أكثر الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر) لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء شهدوه وجواز الترك لهم لعذرهم أى الحيض المانع من الفعل أيضا والمرض والسفر اللذين لا يمنعان منه ولانه يجب عليهم القضاء بقدر ما فاتهم فكان المأتى به بدلا عن الفائت

فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى
لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الإجماع على جواز
الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا
المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تعبيرا عبارة ثم حكى اختلاف الحنفية
وان بعضهم ذهب الى عدم الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية وبعضهم
ذهب الى الفرق بينهما وأطال في بيان ذلك ثم نازع في الفرق اه وقوله وحينئذ افترقوا أي على
تقدير القول بتأخير الوجوب الى زمان ارتفاع المانع كما في الحواشي المصرية وقوله وليس
ذلك الا تعبيرا عبارة أي لانه ليس الا مذهب الحنفية لان مرادهم بتحقق اللزوم تحقق لزوم
الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع
فيكون عين مذهبهم ولا يصح عد هذا البعض من الفرق القائلين بتأخر الوجوب الى زمان
ارتفاع المانع كذا في الحواشي المصرية أيضا واذا تقرر ذلك فالقول الاول الذي مشى عليه
المصنف يوافق المنقول عن الفرقة الاولى التي هي الجمهور فيكون الوجوب قد تأخر الى زمان
ارتفاع المانع ويكون ثبوت القضاء بعد ذلك لسبق الوجوب في الجملة لكن قضية تقرير
التلويح انهم لا يقولون بوجوب انعقاد السبب وقضية تقرير الشارح خلافه حيث أجاب من
جهتهم عن دليل أكثر الفقهاء بان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وقال في شرح
تعريف القضاء السابق تمثيلا لما سبق له مقتض من غير المستدرك كما في قضاء النائم الصلاة
والحائض الصوم فانه سبق مقتض لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لانهما
وان انعقد سبب الوجوب أو الندب في حقهما لوجوب القضاء عليهما أو ندبه لهما اه
الا ان يفرق بين قولنا وجوب انعقاد سبب وقولنا انعقد السبب فالاول مبني على ثبوت المخاطبة
حال العذر والثاني على عدم ثبوتها حال العذر لكن السابق الى الفهم من تصرفهم انهم
لا يريدون بوجوب انعقاد السبب ثبوت المخاطبة حال العذر بل مجرد ادراك السبب الذي
يترتب عليه وجوب القضاء من غير مخاطبة حال العذر ومما يدل على ذلك ان الصحيح عندهم ان
الحائض غير مخاطبة في الحال فقد قال النووي في شرح المهذب اجمع المسلمون على انه لا يجب
على الحائض الصوم في الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبة به في زمن الحيض وانما يجب
القضاء بامر جديد وذكر بعض أصحابنا وجها انها مخاطبة به في حال الحيض وتؤمر بتأخيره اه
ويوافق هذا الوجه ما نقله المصنف عن أكثر الفقهاء والزركشي عن المذهب نقلا عن الشيخ أبي
حامد حيث قال وقد قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني في كتابه الاصول ان مذهبنا انه يجب عليهم
أي الحائض والمريض والمسافر في الحال الا انه يجوز لهم تأخيره الى زوال العذر اه ومع ذلك
قد يعبرون بانه يجب عليها وجوب انعقاد سبب ولهذا قال شيخ الاسلام في شرح منهجه بعد ان نفى
وجوب الصوم على الحائض ونحوها ووجوبه على السكران والمغمى عليه والحائض ونحوها
عند من عبر بوجوبه عليهم وجوب انعقاد سبب كما تقرر ذلك في الاصول لوجوب القضاء عليهم
كما سيأتي ومن ألحق بهم المرتد في ذلك فقد سها فان وجوبه عليه وجوب تكليف اه فانظر
كيف حمل التعبير بالوجوب على وجوب انعقاد السبب حتى لا يخالف ما قرره أولا من نفي

وأجيب بان شهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لامطلقا وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وهو هنا شهود الشهر وقد تحقق

الوجوب فانه صريح فى انهم لم يريدوا بوجوب انعقاد السبب المخاطبة حال العذر والا كان منافيا لذلك النفى فلا يكون ذلك الحمل مفيدا ولا يصح أن يكون اراد بنفى الوجوب نفى وجوب الاداء مع الاعتراف باصل الوجوب لانه خلاف الصحيح فى مذهبه كما تقدم عن النووى وحينئذ يمنع تفرقة التلويح بين الفرقة الاولى والفرقة الثالثة لانه لا مخالفة بينهما وقوله وليس هذا الا تغيير عبارة لانه على هذا ليس تغيير عبارة بل تغيير معنى اللهم الا أن يريد بالفرقة الثالثة الوجه المحكى فى كلام النووى السابق عن بعض أصحابنا لكن يشكل حينئذ اطلاقه حمل وجوب السبب على المخاطبة حال العذر فليتأمل وأما مانقله عن أكثر الفقهاء فالمناسب حمله على القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء الذى نقله التلويح عن بعض الحنفية ويوافقه الوجه المحكى فى كلام النووى المذكور لكن يشكل حينئذ الجواب الآتى فى كلام الشارح كما ستأتى الاشارة اليه وأما مايأتى عن الامام فله مناسبة بالمنقول عن الفرقة الثانية فليتامل (قوله وأجيب بان شهود الشهر الخ) قال شيخنا العلامة يعنى ان وجوب الصوم له سبب ومانع ولا يتحقق الا بوجود سببه وانتفاء مانعه وهو العذر المذكور فالاستدلال بالآية على الوجوب فى محل العذر غير صحيح اه (وأقول) يمكن أن يقال ان هذا الاعتراض لا يصح على القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء السابق بيانه وتقدم انه المناسب لقول أكثر الفقهاء وذلك لان المانع انما يمنع وجوب الاداء لا اصل الوجوب وقد يؤيد ذلك ان المعسر اذا اشترى مثلا فى ذمته يتحقق أصل الوجوب دون وجوب الاداء فلم يكن عذره الذى هو الاعسار مانعا من أصل الوجوب فتأمل (قوله وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب الى قوله لا على وجوب الاداء الخ) فيه بحث من وجهين * أحدهما قال شيخنا العلامة قال هذا لا يلاقى ما اجيب به عنه وهو الدليل الثانى لان الاستدلال به من حيث ان وجوب القضاء بقدر الفائت يدل على ان القضاء بدل عن الفائت وكونه بدلا عنه يدل على ان الفائت واجب كبدله والا لم يكن بدلا بل مقتضيا اه وهو اشكال حسن * والثانى ان قوله فى الجواب لا على وجوب الاداء يقتضى ان أكثر الفقهاء يقولون بوجوب الاداء وهو ممنوع لما تقدم ان المناسب لهم القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء فهم لا يقولون بوجوب الاداء حال العذر بل باصل الوجوب وتعلق الخطاب مع تاخر وجوب الاداء فهلا قال لا على الوجوب ويمكن أن يجاب عن الاول بان المراد بالقضاء فى قوله بان وجوب القضاء معناه وجوب القضاء على الوجه المذكور أعنى كونه بقدر مافاتهم المشعر ذلك ببدليته فحاصل الجواب لا نسلم ان كون القضاء بقدر مافات المشعر بالبدلية يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يكفى فيه سبق ادراك سبب الوجوب أى لم لا يجوز ان يكون مجرد ادراك سبب الوجوب مصححا لكون القضاء بقدر مافات وللبدلية اذ يكفى فى تحققها انه كان يجب لولا العذر لابد لنفى ذلك من دليل وعن الثانى بان المراد بوجوب الاداء هنا وجوبه متأخرا الى زوال المانع بمعنى انه يجب فى الحال أى يخاطب ويلزم الآن بوجوب الفعل عند زوال المانع وبانه اشارة الى منازعتهم فى الفرق وانا لا نعقل من الوجوب الا وجوب الاداء وقد نازع فى التلويح فى الفرق بعد ان حققه حيث قال وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان

للفعل معنى مصدرياهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدرهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما متعلق بشئ آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود أما في البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظرا الى وجود السبب وأهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وأما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيأ بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان أريد وجود تلك الحالة في الجملة فهو ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بغير سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء فكان بينهما فرق يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا اه لكن أجيب عن النظر باختيار الشق الاول ومنع قوله فلزوم وقوع الفعل الخ لان ما ذكر انما يكون غير معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختياري منه في تلك الحالة وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به بل هو صرح به أيضا في آخر كلامه وقوله كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع ممنوع لانه كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع في تلك الحالة كما اذا زال العذر في وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل انه لا يأثم بالتأخير في الاول بل في الثاني اه (وأقول) لا يخفى ان العلامة أشار في الشق الاول الى امرين أحدهما انه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص في الحال أي قبل زوال العذر فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه ليس بمعقول ولا مشروع وعلى هذا يكون قوله عقيب السبب أي قبل زوال العذر متعلقا بكل من اللزوم والوجود والثاني انه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة لزوم وجودها بعد زوال العذر على أن يكون زمان اللزوم هو الحال أي قبل زوال العذر وزمان الوجود اللازم بعد زوال العذر فبعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع فأما الامر الاول فقد اشار اليه بقوله ان أريد بلزوم الحالة المخصوصة عقب السبب الخ على ان عقب أي قبل زوال العذر متعلق بكل من اللزوم والوجود وأما الثاني فقد اشار اليه بقوله وبعدها أي وبعد تلك الحالة التي هي حالة العذر أي بعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وحينئذ فالعلامة اندفع

لاعلى وجوب الاداء والا لما وجب قضاء الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه لغفلته (وقيل) يجب الصوم على (المسافر دونهما) أى دون الحائض والمريض لقدرة المسافر عليه وعجز الحائض عنه شرعا والمريض حسا في الجملة (وقال الامام) الرازي يجب (عليه) أى على المسافر دونهما (أحد الشهرين) الحاضر أو آخر بعده فايهما أتى به فقد أتى بالواجب كما في خصال كفارة اليمين

قول المجيب بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر بانه ان اراد لزوم وقوعه حينئذ أى في أول أزمنة الزوال مثلا بدون لزوم ايقاعه حينئذ فهو غير معقول لان المعنى الذى جعله غير معقول اذا أريد الوقوع حال العذر موجود هنا اذ الوقوع بغير ايقاع ممتنع الا ان يقولوا بوقوع التكليف بالمحال وهم لا يقولون به أو مع لزوم ايقاعه فلم يثبت لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع وقوله لانه كثيرا الخ بانه ان اراد بوجوب الوجود اذا زال العذر في وسط الوقت لزوم الوقوع حينئذ أى في أول أزمنة الزوال مثلا بدون لزوم الايقاع فهو غير معقول أو معه لم يثبت انفراد أحدهما عن الآخر (فان قلت) فاذا منعت معقولية لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع فما تقول في الدين المؤجل فانه لازم ولا يلزم اداؤه قبل الحلول أو المطالبة (قلت) لزوم الاموال اوسع من لزوم العبادات بدليل ان المال قد يلزم من لم يتأهل للخطاب بوجه كالصبي الذى لا يميز والمجنون فانه لو اتلف شيأ ثبت بدله في ذمته ولان ثبوت الاموال في الذمة ليس من قبيل التكليف بخلاف العبادات ليس القصد بها الا التكليف والامتحان فلا يجب ان تتعلق وتثبت الا في ذمة من كمل تأهله لها ولفهم الخطاب بخلاف أصحاب الاعذار لعدم تأهلهم أو نقصه أو عدم فهمهم الخطاب (قوله لا على وجوب الاداء) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان وجوب الاداء ان اريد به الوجوب في الجملة أى أعم من الوجوب على القاضى أو غيره منعت الملازمة في قوله والا الخ وان اريد به الوجوب في حق القاضى كما يدل عليه آخر كلامه أى قوله وجوب الاداء في حقه لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على السبب لجواز التوقف على الوجوب في الجملة كما مشى عليه ابن الحاجب وغيره في تعريف القضاء حيث قالوا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اه‍ . (وأقول) جوابه باختيار الشق الثانى قوله لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على السبب الخ قلنا الحصر في قوله انما يتوقف الخ اضافى اى لا يتوقف على وجوب الاداء بالفعل على القاضى بل يكفى فيه ادراك سبب الوجوب وانما اقتصر عليه مع انه ذكر في تعريف القضاء الوجوب في الجملة لانه وحده لا يكفى في وجوب القضاء فان من لم يدرك السبب لا يجب عليه القضاء وان تحقق الوجوب في الجملة بل قد ينتفى الوجوب في الجملة ويجب القضاء لادراك السبب كما لو عم العذر جميع المكلفين فانه لا وجوب حينئذ مطلقا مع وجوب القضاء على من ادرك السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقيا وأن لا توقف الا على ادراك السبب لان القضاء دائر معه وجودا وعدما بخلاف الوجوب في الجملة اذ قد يوجد ولا يجب القضاء لعدم ادراك السبب وقد ينتفى بان عم العذر جميع الخلق ويجب القضاء على من ادرك السبب وبذلك يظهر حسن ما صنعوا وسقوط هذا البحث ويظهر انه لا يكفى في تعريف القضاء قولهم استدراكا لما سبق له مقتض مطلقا بل لا بد من اعتبار ادراك السبب اللهم الا ان يريدوا بسبق المقتضى ما يشمل سبقه بالامكان بمعنى انه لو وجد مكلف خال عن المنع خوطب ولا يخفى انه لا بد في اعتبار ادراك السبب من البلوغ والعقل فليتأمل (قوله وقال الامام عليه أحد الشهرين) قال الكورانى ان اراد ان الواجب عليه ابتداء أحد الشهرين ليكون من قبيل الواجب المخير كخصال الكفارة على ما ذهب اليه بعض الشارحين فليس كذلك لان الصوم عزيمة والافطار رخصة وان اراد ان الشرع اباح له الافطار لعذر السفر فليس في كلامه زيادة فائدة اه‍

(والطلب لفظى) أى راجع الى اللفظ دون المعنى لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا (وفى كون المندوب مأمورا به) اى مسمى بذلك حقيقة (خلاف) مبنى على ان أمر حقيقة فى الايجاب كصيغة افعل فلا يسمى ورجحه الامام الرازى أو فى القدر المشترك بين الايجاب والندب أى طلب الفعل فيسمى ورجحه الآمدى أما كونه مأمورا به بمعنى انه متعلق الامر أى صيغة افعل فلا نزاع فيه سواء قلنا انها مجاز فى السلب أم حقيقة فيه كالايجاب خلاف يأتى (والاصح ليس) المندوب (مكلفا به وكذا المباح) أى الاصح ليس مكلفا به (ومن ثم) أى ومن هنا وهو أن المندوب ليس مكلفا به

(وأقول) ما ذكره بعض الشارحين وهو المحقق المحلى صرح به الامام نفسه فقال وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين اما الشهر الحاضر أو شهر آخر وأيهما أتى به كان هو الواجب كما قلنا فى الكفارات الثلاث اه بحروفه فترديده فيه ونسبته الى ذهاب بعض الشارحين من القصور العجيب والتساهل الغريب وما أورده عليه لا ينافيه لان كون الصوم عزيمة والافطار رخصة لا ينافى تخييره بين الشهرين وان الواجب عليه أحدهما بل نقول الصوم الذى هو عزيمة هو أحد الشهرين عند الامام (قوله والخلف لفظى) قال الزركشى تابع فيه الشيخ أبا اسحق فقال لا فائدة له لان تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف قلت لكن هل وجب بأمر جديد أو بالامر الاول هذا فائدته ونقل ابن الرفعة ظهور فائدته فى وجوب التعرض للاداء أو القضاء فى النية اه كلام الزركشى وزاد المصنف فى شرح المنهاج فائدة أخرى فراجعها أو قد يفهم مما نقله ابن الرفعة ان المسافر اذا صام شهرا بعد رمضان كان اداء عند الامام وهو المتبادر من قوله ان الواجب أحد الشهرين الخ لكن رأيت فى بعض الهوامش المنسوبة لبعض العلماء استشكال قول الامام بانه لو كان من الواجب المخير لم يكن أحد الشهرين اداء والآخر قضاء اه وقضيته ان كون الآخر قضاء محل اتفاق وفيه نظر والظاهر انه من تصرفه وانه ممنوع وكذا قياس القول الاول لكن صريح قول الشارح هنا وجوب القضاء الخ وظاهر ما مر فى شرح تعريف القضاء خلافه (قوله لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا) قال فى التلويح قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغى أن لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما فى الواجب المخير على الرأى الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين اه (قوله والاصح ليس المندوب مكلفا به) فان قيل هلا ترك المندوب اكتفاء بالعلم بالخلاف فيه من قوله الآتى ومن ثم كان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه خلافا للقاضى كما ترك المكروه وخلاف الاولى اكتفاء بالعلم بالخلاف فيهما من ذلك أو هلا أفردهما بالذكر كالمندوب قلت لعل الحامل له على ذلك وقوع الخلاف بينهم فى المندوب بخصوصه ولم يقع بينهم فى خصوص المكروه وخلاف الاولى فلم يصرح عليهم بافرادهما بالخلاف (قوله وكذا المباح) فان قيل هلا عبر بقوله والاصح ليس هو والمباح مكلفا به فانه أخصر قلت ذكرهما جملتين لتحسن الاشارة بقوله ومن ثم الخ الى أولاهما لانها حينئذ كالاصل ولو جمعهما كانت الاشارة الى بعض الجملة وليس بمستحسن (قوله أى من هنا وهو ان المندوب) قال شيخنا العلامة لم يدرج معه فى ذلك المباح كما هو ظاهر لان انتفاء التكليف بالمباح لا مدخل له فى العدول عن التعريف بالطلب اليه بالالزام اه (وأقول) فيه نظر لان التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعا فانه لو كان المباح مكلفا به امتنع تعريف التكليف بالالزام تعريفا صحيحا لكونه حينئذ غير جامع لخروج التكليف بالمباح عنه فالعدول الى التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعا وان لم يتوقف عليه العدول اليه عن التعريف بالطلب فالمدخلية فيما ذكر ثابتة قطعا ويجاب بان مراده انه لا مدخل له بالنسبة لكل من المعدول عنه والمعدول اليه وان كان له مدخل بالنسبة للمجموع واعلم ان قول الشيخ اليه بالالزام فيه اعمال ضمير المصدر وقد تقدمت

مناقشة

مناقشة الشيخ للشارح في مثل ذلك فسبحان من لا يغفل (قوله أي من أجل ذلك) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان انتفاء التكليف بالمندوب علة لتعريف التكليف بالالزام ومقتضى كلام العضد عكسه الخ والكمال قال وبذلك أي المقتضى المذكور صرح الشارح وفيه نظر لان البناء على العكس الخ وأقول لا شبهة لعاقل في صحة كل من الامرين فانه يترتب على انتفاء التكليف به في نفس الامر صحة التعريف المذكور كما يترتب على صحة التعريف المذكور تعريفا جامعا مانعا انتفاء التكليف به ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بصحة كل منهما وأن العكس أحسن والسيد السمهودي ذكر ان بينهما تلازما فيصح تفريع كل منهما على الآخر كما لا يخفى اه وقد يرجح صنيع المصنف بعد تسليم أرجحية العكس بان ما سلكه قد يخفى وقد يتوهم منعه من صنيع غيره فارتكبه تنبيها على صحته فليتأمل (قوله فعنده أي القاضي المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى مكلف بهما) لا يخفى ظهوره ووجه ذلك بناء على مذهب القاضي ان التكليف طلب ما فيه كلفة لان في الندب طلب الفعل وفي الكراهة وخلاف الاولى طلب الترك فالطلب الذي هو معنى التكليف شامل لهما فاعجب مع ظهور ذلك من قول الكوراني ما نصه ونقل المصنف عن القاضي ابي بكر الباقلاني انه يقال المندوب والمباح مكلف به وزاد بعض الشارحين المكروه أيضا وزاد الاستاذ معه (وأقول) ان صح هذا النقل عنهما يؤول بان مرادهما ان هذه الثلاثة من الاحكام الشرعية المعتبرة في معرض التقسيم لان كون الحكم الشرعي عبارة عن الايجاب والتحريم مما لا استرة به ولا يخفى على أحد بخلاف الاحكام الثلاثة اذ ربما اشتبه على من لا تحقيق عنده ولا يظن بهؤلاء الائمة ان يعتقدوا ان المباح والمكروه يلزم به المكلف أو يطلب منه على وجه الطاعة اذ التكليف لا يخلو عن أحدهما اه وفيه أوهام لا تخفى منها نسبته الى المصنف انه نقل ان المباح مكلف به عن القاضي ومنشأ ذلك عدم فهمه عبارته ولو قلد التلميذ معاني كلام المصنف المحقق المحلي في حلها كان خيراله ومنها زعمه ان الذي نقله المصنف عن القاضي في المندوب انه يقال المندوب مكلف به وانما الذي نقله انه مكلف به وكانه لم يعرف الفرق بين التعبيرين مع ظهوره ومنها زعمه ان بعض الشارحين زاد المكروه مع ان هذا ليس زيادة بعض الشارحين بل هو داخل في الطلب في قول المصنف لا طلبه خلافا للقاضي فلم يعرف المراد بالطلب وتوهم اختصاصه بطلب الفعل لقلة خبرته بالكتاب بل باصل هذه المسئلة فانها لا تتقيد بهذا الكتاب ومنها التوقف في نقل المصنف حيث قال ان صح مع ضعف اطلاعه جدا وكون المصنف أبا عذرة نقول هذا الفن خصوصا العزيزة والغريبة ومنها التاويل الذي ابداه فان فساده مع برودته مما لا يخفى على من له أدنى عقل ومنها توهم ما لا يتوهمه أقل الطلبة من أن معنى المنقول عن هؤلاء الائمة ان كلا من المكروه والمباح ملزم به أو مطلوب حتى اشكل عليه واحتاج الى تاويله الفاسد البارد وانما معناه بالنسبة للمكروه كما لا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ان المكروه مطلوب الترك فقد كلف بتركه أي طلب تركه لان التكليف عند القاضي الطلب كما ان الحرام مكلف به أي مطلوب الترك وأما المباح فقد صرح الاستاذ نفسه بمعنى التكليف به مع اعتراض غيره عليه والجواب عنه كما صرح بذلك قول الزركشي وقال الاستاذ الاباحة من التكليف على معنى انا كلفنا اعتقاد اباحته ورد بان

أي من أجل ذلك (كان التكليف الزام ما فيه كلفة) من فعل أو ترك (لا طلبه) أي طلب ما فيه كلفة من فعل أو ترك على وجه الالزام أولا (خلافا للقاضي) أبي بكر الباقلاني في قوله بالثاني فعنده المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى مكلف بهما كالواجب والحرام وزاد الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني على ذلك المباح فقال انه مكلف به من حيث وجوب اعتقاد اباحته تتميما للاقسام والا فغيره مثله في وجوب الاعتقاد (والاصح ان المباح ليس بجنس للواجب) وقيل انه جنس له

لانهما مأذون فى فعلهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك قلنا واختص المباح أيضا بفصل الاذن فى الترك على السواء فلا خلاف فى المعنى اذ المباح بالمعنى الاول أى المأذون فيه جنس للواجب اتفاقا وبالمعنى الثانى أى المخير فيه وهو المشهور غير جنس له

العمل بحكم المباح خارج عن نفس المباح واعتذر المقترح عنه بان الاباحة لما لازمها وجوب اعتقاد ان الفعل مباح والوجوب من التكليف فقد لازمت ما فيه كلفة فاطلق عليها انها من التكليف لاجل الملازمة اه فمع تصريح القائل بمراده واعتراض غيره عليه ثم الجواب كيف يفهم من كلامه المعنى المذكور ثم تؤول بتأويل فاسد بارد على ان ما قاله في اعتذار المقترح ربما يجرى فى غير المباح الا ان يجاب بالاستغناء عنه فى غيره فليتأمل (قوله لانهما مأذون فى فعلهما) قال الكمال اللائق بالمدعى أعنى كون المباح جنسا للواجب هو الاستدلال بصدق الجنس على النوع وغيره لا بصدق شئ على الجنس والنوع كما فعل الشارح فليتأمل اه (وأقول) جوابه اما أولا فاصنيع الشارح هو صنيعهم وأما ثانيا فهو ان حاصل ما قاله الشارح هو اللائق المذكور لانه استدل باشتراكهما فى الاذن فى فعلهما مع اختصاص الواجب بفصل المنع من الترك ولا يخفى ان حاصل هذا أن المباح اعم لانه اذا شاركه الواجب فى الاذن المذكور وامتاز عنه بما ذكر كان هو أعم منه والاعم من شئ بالضرورة يصدق عليه وعلى غيره وانما آثر الشارح هذا الطريق لامرين * الاول الاحتراز عن صورة الاعتراف صريحا بظاهر قول مدعى المخالف فانه لو قال لانه يصدق عليه وعلى غيره كان فى صورة الاعتراف صريحا بذلك فبالغ فى الاحتراز عن ذلك وان كان فى تقرير دليل المخالف مع حصول المقصود بما ذكره ولعل هذا من دقائقه التى خفيت على المعترض * والثانى التوطئة لمقابلة قوله واختص الخ بقوله قلنا واختص الخ وحينئذ فالكمال اما أن يدعى ان الشارح لم يرتكب ذلك اللائق بحسب المعنى كما هو ظاهر كلامه واما أن يدعى انه لا فائدة للعدول عن التصريح به وقد ظهر اندفاع كل منهما بما قرره الشارح (قوله فلا خلاف فى المعنى) قال شيخنا العلامة حاصله اثبات معنيين للمباح والذى يقطع به النظر فى كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير وانه لا معنى له غيره قال العضد الى آخر ما حكاه عنه بما يوافق ما ادعاه وعقبه بقوله وما قاله الشارح يفضى الى ان قول المصنف والاصح غير صحيح اه (وأقول) جميع ما ذكره مما يتعجب منه ومنشؤه التساهل والاقتصار على مراجعة العضد وظنه انحصار الاصول وكلام أهله فيما فيه وانه يمتنع مخالفة ما فيه وكل ذلك مما لا يليق بالعاقل فضلا عن الفاضل وكم استدرك الائمة على العضد وكم فاته من الاصول ومهماته كما لا يخفى على من له حظ من سعة الاطلاع ومراجعة كلام الناس فاما قوله والذى يقطع به النظر فى كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير ففيه أمور * الاول انه كان الواجب أن يقول النظر فى كلامه بافراد الضمير الراجع للعضد فانه لم يتطرق كلام غيره كما يقطع به ما وقع فيه واهدا لم يستدل الا بكلامه * والثانى انه كيف يسوغ لعاقل أن يدعى قطع النظر فى كلامهم بان خلاف العقلاء وارد على المباح بمعنى المخير مع ظهور استحالة ذلك فانه لا يتصور تركب الواجب من التخيير بين الفعل والترك والمنع من الترك حتى يدعيه العقلاء ويثبتوا خلافهم فيه لان حاصل ذلك انه يعتبر فيه جواز الترك وعدم جواز الترك وهما نقيضان (فان قلت) عذره فى ذلك متابعة العضد (قلت) اما أولا فالعضد لم يدع القطع المذكور وانما قال ظن قوم ان المباح جنس الواجب وهو باطل الخ فيجوز أن يكون مراده ان ظنهم ما ذكر بحسب ما ظنه واما ثانيا فليس كلام العضد مما يتعبد به خصوصا مع اشكاله وتصريح غيره بخلافه

والثالث ان مما يبطل قطعه المذكور قول الاصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب بعد تقرير
كلامه على نحو المنقول عن العضد مانصه والحق ان النزاع لفظي وذلك لانه ان أريد بالمباح
المأذون فقط فلا شك انه مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنسا وان أريد به المأذون مع
عدم المنع من الترك فلا شك أنه يكون نوعا مباينا للواجب فلم يكن جنساله اه وقول الزركشي
مانصه ويجوز أن يكون قول المصنف فيما بعد والخلف لفظي راجعا الى هذه أيضا فان بعضهم
ادعى ذلك هنا قال لان من فسر المباح بالمخير فيه لم يجعله جنسا ومن فسره بالمأذون فيه جعله
جنسا اه فتامل تعبير الاصفهاني بالحق فانه اشارة الى ان كون الخلاف معنويا خلاف الحق
وقول الزركشي فان بعضهم ادعى ذلك فانه تصريح بنقل كون الخلاف لفظيا عن غيره فكيف
مع الاقتصار على مراجعة العضد في أمر مشكل لاتصح نسبة ظاهره للعقلاء مع تصريح غير
العضد ممن يعتد به في امثال ذلك بخلافه يسوغ زعم ان النظر في كلامهم يقطع بما ادعاه
ولاحول ولاقوة الابالله وأما قوله وانه لامعنى له غيره فما يبطله قول امام مذهبه الامام الشهاب
العلامة القرافي في شرح المحصول مانصه وفسرت الاباحة بنفي الحرج عن الاقدام على الفعل
فيندرج فيها الواجب والمندوب والمكروه والمباح ولايخرج سوى الحرام وهذا هو تفسير
المتقدمين والثابت في موارد السنة واما تفسيرها بمستوى الطرفين فالمتأخرون اه فهذا نص
قاطع على اثبات مانفاه الشيخ وعلى ابطال زعمه ان النظر في كلامهم يقطع بنفيه مع انه لم يزد
في النظر في كلامهم على مراجعة ماقاله العضد تبعا لابن الحاجب فاعجب مع ذلك لمبالغة الشيخ
فيه وصامع كون المبالغ عليه وهو المصنف والشارح دأبه الاستدراك على ابن الحاجب
وأتباعه وأما قوله وما قاله الشارح يفضي الخ فيجب ان يكون سهوا فاحشا لان حاصل ماقاله
المصنف جعل الخلاف لفظيا وهذا قطعا لايفضي الى مازعمه ولهذا كثر في كلام أهل سائر
الفنون حكاية الخلاف مع التصحيح وبيان انه لفظي حتى في كلام العضد كابن الحاجب ولم يدع
أحد منهم في موضع من المواضع بطلان ذلك ولاعابه ولا اعترض به ويلزمه ان يكون قول
المصنف الآتي والخلف لفظي مبطلا للتصحيح الذي قبله فكان عليه ان يعترض به أيضا وكذا
كل ماذكر المصنف فيه أن الخلف لفظي يلزمه ان يكون مبطلا للتصحيح الذي ذكره قبله وكذا
كل ماوقع من أمثال ذلك في سائر الكتب وسائر الفنون يلزمه أن يكون ماذكره وفيه من كون
الخلاف لفظيا مبطلا للتصحيح الذي معه ولاقال ذلك ولايقوله عاقل واذا علمت ذلك علمت ان
ماذكره الكوراني في هذا المقام بمعزل بعيد عن الصواب فلا التفات اليه (قوله من حيث هو)
قال الكمال ومن تبعه يوهم تقييد محل الخلاف بذلك في كلام القوم وليس كذلك اه (وأقول)
ان كان محذوره هذا الايهام بمجرد نسبة التقييد الى القوم مع انهم لم يقيدوا فهذا لاضرر فيه
اذلاضرر في مجرد التصرف في حكاية الخلاف حيث لم يلزمه أمر باطل خصوصا اذا ترتب عليه
فائدة كما ذكره الشارح هنا بقوله كما أشار اليه المصنف بقوله من حيث هو وحينئذ فاعتراض
ذلك ليس الا من قبيل التعبير في وجوه الحسان وان كان محذوره ايهامه اتحاد محل الخلاف مع
فساد اتحاده فلا أثر لهذا الايهام للقطع باندفاعه بقول المصنف والخلف لفظي فانه صريح في
عدم اتحاد محل الخلاف فتامل (قوله أي واجب اذ مامن مباح الا ويتحقق به ترك حرام ما الخ)

اتفاقا (و) الاصح (أنه) أي
المباح (غير مامور به من
حيث هو) فليس بواجب ولا
مندوب وقال الكعبي انه
مامور به أي واجب اذ
مامن مباح الا ويتحقق
به ترك حرام ما فيتحقق
بالسكوت ترك القذف
وبالسكون ترك القتل وما
يتحقق بالشيء لايتم الا به
وترك الحرام واجب وما
لايتم الواجب الا به فهو
واجب كماسياتي فالمباح
واجب ويأتي ذلك في غيره
كالمكروه

أقول ايضاح ذلك أن المراد الوجوب المخير يعني ان الواجب في ترك الحرام هو ذلك المباح أو غيره مما يتحقق به ذلك الترك فذلك المباح واجب من حيث انه أحد الامور التي يتحقق بكل منها الواجب الذي هو ترك الحرام لا من حيث خصوصه ولا يخفى ان كف النفس عن الحرام لا يتصور تحققه الا بوجود شيء من الامور المنافية له فغيبة زيد مثلا لا يتصور الكف عنها الا بالتلبس بالسكوت عما عداها أو التكلم بغيرها مباحا كان ذلك السكوت أو التكلم أو مندوبا أو واجبا أو حراما أو مكروها فيكون ذلك السكوت أو التكلم الحرام أو المكروه مأمورا به ومنهيا عنه باعتبار جهتين فظهر ان كف النفس عن الحرام متوقف على التلبس بمباح او غيره اذ لا يمكن تحقق ذلك الكف الا بذلك التلبس ولا يتصور تحقق ذلك الكف بنفسه ولا معنى للتوقف الا ذلك وهذا مما لا يحتمل التردد فيه وظهر انه لا فرق في توقف تحقق الكف عن ذلك الحرام على تحقق التلبس بشيء مما في ذلك الكف بين كون ذلك الكف مقصودا وكون ذلك الحرام مخطرا بالبال أم لا (فان قلت) سلمنا ذلك لكن اذا لم يكن الكف مقصودا ولا الحرام مخطرا بالبال لا يكون آتيا بالترك الواجب وان لم يأثم وحينئذ يتحقق المباح منفكا عن الواجب (قلت) قول المصنف والشارح الآتي في مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي الكف أي الانتهاء عن المنهي عنه الى ان قالا وقيل يشترط في الاتيان بالمكلف به في النهي مع الانتهاء عن المنهي عنه قصد الترك له امتثالا ليترتب العقاب ان لم يقصد والاصح لا وانما يشترط لحصول الثواب اهـ يقتضي ان الاصح انه لا يشترط في الاتيان بالواجب قصد الترك ولا كون المتروك مخطرا بالبال لكن في الكلام المنقول عن والده التابع له فيما ذهب اليه ما يقتضي اعتبار القصد فكأنه خالفه فيه واذا علمت ذلك ظهر لك النظر فيما قاله الكمال ونقله عن البرماوي واشارة شيخه ابن الهمام حيث قال واعلم انه يمكن التخلص عن دليل الكعبي بان يقال لا نسلم ان كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لان ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو الكف المكلف به في النهي كما هو الراجح وهو فعل مغاير لسائر الافعال الوجودية التي هي اضداد الحرام ولاحتياجه في توقف الكف على القصد له ولان الكف عن الشيء فرع خطوره بالبال وداعية النفس له فمن سكت جوارحه عن الحرام وغيره أو حركها في مباح أو غيره من غير ان يخطر بباله الحرام ولا داعية النفس اليه لم يوجد منه كف فلا يكون آتيا بالترك الواجب وان كان غير آثم اكتفاء بالانتفاء الاصلي في حقه فقد ظهر ان اجتماع الترك الواجب أعني الكف وما يفرض من فعل مباح أو غيره مما ذكر اجتماع اتفاقي لا لزومي فاذا اجتمعا فالموصوف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه من الفعل المباح او غيره وهذا أحسن ما يتخلص به عن دليل الكعبي كما ذكره البرماوي في شرح الفيته وقد أشار اليه شيخنا في تحريره اهـ وذلك لانه ظهر ان كلا من الكف مع القصد اليه واخطاره بالبال والانكفاف من غير قصد ولا خطور بالبال اتيان بالواجب وانه لا يتصور تحققه الا بالتلبس بشيء من المنافيات لذلك الحرام فلزم توقف كل منهما في تحققه على ذلك التلبس وما ذكره من المستندات وأطال فيه لا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه كما لا يخفى على المتامل وقوله فقد ظهر الى قوله اتفاقي لا لزومي ان أراد فيه بالاجتماع المذكور اجتماع الكف وخصوص ما معه من مباح أو غيره فهو مسلم لكنه غير محل النزاع

اذ شعله كما علم مما تقدم ان ما معه هل هو واجب على وجه التخيير أو على وجه البدل حتى يكون الواجب أحد الامور مما معه وغيره مما يمكن ان يكون معه أولا وان أراد به الاجماع على التخيير والبدل فلا نسلم انه ظهر مما قرره هذا الذى زعمه من ان هذا الاجماع اتفاقى لا لزومى بل ولا يصح هذا الزعم فى نفسه ضرورة ان ذلك الحرام كالغيبة مناقض لانتفائه الذى لا يتحقق الا باحد تلك الامور فيلزم من انتفائه الحاصل بالكف عنه تحقق أحد الامور للزومه لذلك الانتفاء وعدم امكان تحقق ذلك الانتفاء بدونه كما يلزم من انتفاء القيام الحاصل بالكف عنه وجود احد الامور من القعود وغيره لان المتناقضين لا يرتفعان كما لا يجتمعان ولا معنى لثبوت أحدهما حيث لزم ثبوته لارتفاع الا آخر الا ثبوت ما يحققه ويتوقف حصوله عليه وبالجملة فقد اتضح اتضاحا قويا ان كف النفس عن الغيبة مثلا لا يمكن تحققه بدون التلبس بشئ من منافيات الغيبة من مباح أو غيره فلا يتم ذلك الكف الا بذلك التلبس ولا معنى لقولنا ما لا يتم الواجب الا به الا ذلك فذلك التلبس لا يتصور انفكاكه عن ذلك الكف بان يتحقق ذلك الكف بدون ذلك التلبس فهو لازم له بل لو سلم أن مجرد ذلك لا يثبت اللزوم لم يقدح هنا بل يكفى توقف تحققه عليه لان هذا هو معنى قولهم ما لا يتم الواجب الا به وقوله فالموصوف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه الخ ان أراد الموصوف بالوجوب اصالة فسلم وليس محل النزاع أو مطلقا فهو ممنوع منعا واضحا بل كلاهما موصوف بالوجوب لكن الكف موصوف به اصالة وما قارنه موصوف به لانه مقدمته ولا يتم بدونه وقد وافقه شيخ الاسلام فيما نقله عن البرماوى وشيخه ابن الهمام وعلل قوله لا ما يقارنه من الفعل المباح أو غيره بقوله لامتناع تقوم الماهية بفصلين متعاندين أو فصول متعاندة ومن ثم امتنع ان يكون للشئ مميزان ذاتيان اه أى وقد لزم التقوم المذكور على قوله فانه جعل المباح واجبا فيلزم ان يتقوم بجواز الترك بحكم كونه مباحا وبالمنع منه بحكم كونه واجبا ولا خفاء فى تعاند جواز الترك والمنع ويجاب بانه ان أراد امتناع التقوم المذكور باعتبار واحد فسلم ولا يرد اذ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل أو باعتبارين فهو ممنوع على ان هذا من قبيل فرد الواجب المخير فاذا يقول الشيخ فى فرد الواجب المخير فان قضية كونه واجبا أى من حيث عمومه امتناع تركه وكونه غير واجب أى من حيث خصوصه جواز تركه ولا يسع أحدا خلاف ذلك وبالجملة فهما التزم ثم وجب التزامه هنا ثم رأيت قول الآمدى ولا خلاص عنه أى عما قاله الكعبى الا بمنع ان ما لا يتم الواجب الا به واجب وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الاصحاب وغاية ما لزم عليه انه لو كان الامر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم اذا ترك به محرم آخر واجبا وكان يجب ان تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عند ما اذا ترك بها واجبا آخر وهو محال فكان جوابه انه لا منع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر الى جهتين كما فى الصلاة فى الدار المغصوبة ونحوه وبالجملة وان استبعده من استبعده فهو فى غاية الغموض والاشكال وعسى أن يكون عند غيرى حله اه ثم قال شيخ الاسلام ورد مذهبه أيضا بانه يلزم منه أن يكون كل انتقال عن محرم من قيام أو قعود أو نوم واجبا وهو خرق للاجماع اه ويجاب بان اللازم من مذهبه وجوب أحد المذكورات على البدل من حيث توقف ترك الحرام عليه ولا نسلم شمول الاجماع لذلك فليتامل فظهر ان فى هذا الطريق الذى

نقله عن البرماوى وشيخه فى كونه محلا لما تقرر فضلا عن كونه أحسن مايخلص ولا يبعد أن هذا هو السبب فى ضرب الشارح صفحا عن ذلك ومشيه مع ظاهر كلام المصنف من ان المباح من حيث هو ليس بواجب ومن حيث ماعرض له واجب أى على التخيير والبدل كما تقدم فليتأمل وإذا علمت ذلك ظهر لك خطأ الكورانى فى قوله مانصه وقال المصنف والخلف لفظى ولهذا قيده بقوله من حيث هو احترازا عن الاستلزام المذكور وليس بشئ لانا لانسلم اتصاف المباح بالوجوب فى صورة وقد سبق تحقيقه ومانقل من ان فعل المباح يستلزم ترك الحرام فيكون واجبا غلط لان استلزام فعل المباح لايلاحظ فيه كونه شرعيا ألا ترى انه لو لم تكن الاباحة أمرا شرعيا كان الاستلزام بحاله بلا تفاوت اه وذلك لانه قد بان بما الامر يدعليه لدى عقل توقف الكف عن الحرام على فعل المباح على سبيل البدل والتخيير فيكون واجبا كذلك وأما ملاحظة كونه شرعيا ولا دخل له فى ذلك كما لا يشتبه على ذى فضل فليتأمل (قوله والخلف لفظى) يصح رجوعه للمسئلتين وكلام الشارح لاينافى ذلك بل يقبله كما لا يخفى (قوله اذ هى انتفاء الحرج) قال شيخنا العلامة أى الاثم وهذا الحد لايطرد لصدقه على المكروه والمندوب مع مابه من تعريف الاباحة التى هى أعمال بالانتفاء الذى هو اشمال اه (وأقول) أما قوله لايطرد فهو بناء على تفسيره الحرج بقوله أى الاثم ولعل صاحب هذا الحد لم يرد ذلك بل أراد مطلق اللوم أو أراد التعريف بالاعم كما اختاره الاقدمون وأما قوله مع مابه الخ فهو عجيب لان هذا أمر اصطلاحى لالغوى ولامانع من الاصطلاح على تعيين اللفظ الدال فى الاصل على الاعمال للمعنى الذى هو من قبيل الانفعال ثم لايخفى ان الشارح ناقل لهذه العبارة عنهم فلا يتعلق به شئ سيما (قوله وهو ثابت قبل ورود الشرع) قال شيخنا العلامة أى فلا تكون الاباحة شرعية اذ الشرعى مايتوقف وجوده على الشرع وفيه نظر لايخفى اذ هذا الدليل بعينه جار فى غير الاباحة من الاحكام الاربعة اذ هى ثابتة عندهم قبل ورود الشرع بالعقل مستمرة بعده كما مر اه (وأقول) عبارة العضد الاباحة حكم شرعى خلافا لبعض المعتزلة فانهم يقولون المباح ما انتفى الحرج فى فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن تنكر ان ذلك اباحة شرعية بل الاباحة خطاب الشارع بذلك فافترقا اه وقوله ونحن تنكر ان ذلك اباحة شرعية قال المولى سعد الدين فان قيل من اعتقد ان الاباحة لايلزم ان تكون حكما شرعيا وانما تتحقق قبل الشرع فكيف يقدح فى دعواه انكار كون ما انتفى الحرج فى فعله وتركه اباحة شرعية قلنا ليس المراد بالشرعية الثابتة بالشرع بل المستعملة فى الشرع يعنى تنكر ان ذلك مفهوم لفظ الاباحة بحسب عرف الشرع فيرجع النزاع الى ان الاباحة المستعملة فى لسان الشرع معناها انتفاء الحرج فى الفعل والترك او خطاب الشرع بذلك اه وبه يظهر اندفاع اعتراض الشيخ لانه بناه على ماتوهمه من ان المراد بالشرعى هنا الثابت بالشرع بل المتوقف عليه وليس كذلك كما صرح به السعد بقوله قلنا ليس المراد بالشرعية الخ بل المراد به المستعمل فى الشرع كما صرح به قوله بل المستعملة فى الشرع الخ فالحاصل ان النزاع فى المراد بالاباحة المستعملة فى لسان الشرع فان لها معنيين أحدهما الاباحة الاصلية الثابتة قبل الشرع اتفاقا والثانى تخيير الشارع بين الفعل والترك فاختلفوا هل المراد منها فى لسان الشرع المعنى الاول أو الثانى وأما بقية الاحكام فليس لها

(والخلف لفظى) أى راجع الى اللفظ دون المعنى فان الكعبى قد صرح بما يؤخذ من دليله من أنه غير مأمور به من حيث ذاته فلم يخالف غيره ومن انه مأمور به من حيث ماعرض له من تحقق ترك الحرام به وغيره لاينافيه فى ذلك كما أشار اليه المصنف بقوله من حيث هو (و) الاصح (أن الاباحة حكم شرعى) اذ هى التخيير بين الفعل والترك المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع كما تقدم وقال بعض المعتزلة لا اذ هى انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده (و) الاصح (أن الوجوب لشئ (اذا نسخ) كأن قال الشارع نسخت وجوبه

معنيان حتى يختلف فى المراد منهما فى لسان الشرع فسقط قول الشيخ اذ هذا الدليل جار بعينه فى غير الاباحة ومما يناسب ذلك ويرجح اليه نسبته مقابل الاصح لبعض المعتزلة ولو كان المراد الاختلاف فى ان الاباحة ثابتة بالشرع أو بالعقل لم تتجه نسبة ذلك لبعضهم فان تحكيم العقل مشهور عن المعتزلة من غير تقييد ببعضهم فتأمله وبما تقرر يظهر للمتأمل ما فى تقرير الكورانى فى هذا المقام وأنه بمعزل عن المقصود (قوله بقى الجواز) أقول بقاء الجواز بمقتضى النسخ لا ينافى انه قد يمتنع العمل به عند المعارض اذ غايته بقاء الجواز أن يكون كدليل عورض بما يقدم عليه فلا يرد ان نسخ استقبال بيت المقدس لم يبق معه الجواز لان انتفاء الجواز من دليل آخر لا من مجرد النسخ هذا ان لم يثبت ان النسخ له وجوبا وجوازا والا فلا ورود لذلك مطلقا وأما قول الكورانى وقد علم من تقريرنا جوابه حيث قلنا انتفاء المركب تارة يكون بانتفاء جميع الاجزاء والقائلون ببقاء الجواز بعد النسخ لم يدعوا قضية كلية حتى يرد عليهم النقض اه ففيه ما فيه وقد نقل السعد فى شرح الشمسية عن الشيخ فى الشفاء ان المطلقات المستعملة فى العلوم كليات فليتامل (قوله ولا رادة ذلك قال أى عدم الحرج) قال شيخنا العلامة اى ولارادة ان الجواز الباقى هو الاذن فى الفعل بما يقومه من الاذن فى الترك قال ذلك ولا يخفى على ذى لب ان الكراهة يصدق عليها عدم الحرج دون الاذن فى الفعل والترك لانها نهى ومن ثم كان المكروه من القبيح المعرف فى النهى عنه دون الحسن المعرف بالماذون فيه كما مر بجميع ذلك فكيف يصح أن يراد احدى العبارتين بالاخرى اه (وأقول) لا يخفى على ذى لب صحة التجوز ووقوعه وشيوعه وانه لا حجر فيه حيث وجدت العلاقة والقرينة بل صرح أهل البيان بانه أبلغ من الحقيقة وحينئذ فيجوز قطعا ان يراد على وجه التجوز بالاذن فى الفعل والترك عدم المنع منهما على سبيل الحتم وان يجعل علاقة هذا التجوز اللزوم فان العدم المذكور لازم للاذن المذكور وان يجعل قرينته التفسير المذكور أعنى قوله أى عدم الحرج لان الظاهر المتبادر من الحرج هو الاثم فالتفسير بعدم الاثم دال على ان المراد بالاذن فى الفعل والترك انتفاء الاثم عنهما فقول الشيخ دون الاذن فى الفعل والترك قلنا هذا مسلم لو كان المراد بالاذن فى الفعل والترك ما هو ظاهره لكنه ليس كذلك بل المراد منه معناه المجازى وهو عدم المنع منهما على سبيل الحتم وهذا قطعا صادق على الكراهة اذ لا منع فيها على وجه الحتم وقوله فكيف يصح ان يراد احدى العبارتين بالاخرى قلنا هذا عجيب للقطع بانه يصح ان يراد باحدى العبارتين معنى مجازى هو موافق لمعنى الاخرى فيصح ان يراد باحدى العبارتين الاخرى أى معنى الاخرى بهذا الطريق فانه يصح قطعا ان يراد بهذا أسد معنى هذا شجاع وفى هذا ارادة احدى العبارتين بالاخرى فقد ظهر انه لا اشكال فى صحة ماذكره عند من راجع لبه على انه يمكن ان يكون اطلاق الاذن فى الفعل والترك على عدم المنع المذكور حقيقة عرفية أيضا وان كان أقل من اطلاقه على ما هو الظاهر منه اذ لم يثبت عنهم ما ينافى ذلك ولا ينافيه قول المصنف السابق الحسن المأذون الخ لانه مبنى على الاطلاق الاكثر ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله أو الكراهة قد يقال انه يقتضى دخولها فى الجواز المبين بقوله من الاذن فى الفعل مع ان الاذن فيه لا يدخلها ويجاب بمنع انه لا يدخلها اذ الاذن فى الشئ تجويزه اه والظاهر ان مراده بقوله تجويزه عدم المنع منه على سبيل الحتم

(بقى الجواز) له الذى كان فى ضمن وجوبه من الاذن فى الفعل بما يقومه من الاذن فى الترك الذى خلف المنع منه اذ لا قوام للجنس بدون فصل ولا رادة ذلك قال (أى عدم الحرج) يعنى فى الفعل والترك من الاباحة أو الندب أو الكراهة بالمعنى الشامل خلاف الاولى

وان ذلك استعمال آخر للاذن ثم يحتمل ان مراده ان ذلك استعمال آخر عرفي حقيقي او مجازي
على ما بيناه فليتأمل (قوله اذ لا دليل على تعيين أحدها) أورد شيخنا العلامة عليه سؤالا وجوابا
وأقول مما يضعف السؤال ويقوي الجواب ما قرره من ان المنفي قد يتوجه الى المقيد والقيد
جميعا (قوله مسئلة الامر بواحد من أشياء يوجب واحدا لا بعينه) فيه أمران الاول قال
الزركشي موضع المسئلة اذا شرع التخيير بنص فان شرع بغيره كتخيير المستنجي بين الماء والحجر
والتخيير في الحج بين الافراد والتمتع والقران فلا مدخل له في المسئلة لكن الجويني جعل التخيير
بين الماء والحجر منها اه قال شيخ الاسلام والوجه عدم تقييدها بذلك من حيث الخلاف في أصلها
وأما من حيث ما يترتب على فعل الكل فمسئلة الحج خارجة عن ذلك كما يعلم مما قدمته من ان
محله اذا جاز الجمع بين الكل اه أي بخلاف ما اذا لم يجز ومثله قبل ذلك بقوله لجماعة استعدوا
للامامة بعد موت الامام فعلى المكلفين نصب واحد منهم ولا يجوز نصب زيادة عليه اه وما
ذكر انه الوجه من عدم التقييد هو الذي يظهر أنه الصواب الذي لا معنى للمخالفة فيه فيكون
ضابط المسئلة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو أمور سواء ثبت التخيير بين ذلك بنص أو لا
اذ لا وجه للفرق بينهما ويؤيد ذلك ما سيأتي في قول المصنف ولا يجب على المؤخر العزم خلافا
للقوم من ان أصح الوجهين كما قاله النووي الوجوب وعليه القاضي الباقلاني وغيره وصرح
عليه بانه من قبيل الواجب المخير كما سيأتي مع ان هذا التخيير لم يثبت بالنص وان نوزع فيه لان تلك
المنازعة ليست من جهة عدم كون التخيير منصوصا كما يعلم مما سيأتي وحينئذ ففي ذلك تخيير من
اشتمه عليه ظاهر بخص بين الاجتهاد بينهما واستعمال ثالث ظاهر بيقين كما ذكره بعض شراح
منهاج الفقه ومنازعة بعضهم فيه لا التفات اليها ولا ينافي ذلك قولهم الامر بواحد من أشياء
حيث يتوهم عدم صدقه على ما قلناه اذ لم يرد فيه الامر بواحد من أشياء لان هذا باعتبار الاصل أو
المراد الامر بواحد من أشياء ولو بحسب ما يؤول اليه الحال والحكم وليس هذا أمرا تعبديا حتى
يتقيد بظاهر تعبيرهم بل ما أطلقوا عليه من التمثيل بآية الكفارة ليس فيه أمر صريح * والثاني
انه قد يقال قوله الامر بواحد معناه ايجابه فيتحد الموضوع والمحمول ويجاب بانا لا نسلم
اتحادهما لان الموضوع مقيد بالواحد المبهم في الظاهر من أشياء والمحمول مقيد بالواحد منها
لا بعينه في الواقع وهما متغايران وكأنه قيل الامر بواحد مبهم في الظاهر أمر بواحد لا بعينه
في الواقع فتغايرا وأفاد الاخبار لان الابهام يحتمل التعيين في الواقع وعدمه وحينئذ فيصح حمل
الامر في عبارته على النفسي ولا يتعين حمله على اللفظي (فان قلت) بل يتعين ذلك بدليل قوله
يوجب دون ايجاب (قلت) ممنوع لان وصفه بانه يوجب على المبالغة حيث جعل الايجاب
موجبا أو على حمل يوجب على معنى يستلزم أو يثبت أي ايجاب واحد من أشياء يستلزم أو
يثبت ايجاب واحد لا بعينه وبهذا يظهر عدم تعين حمل شيخنا العلامة الامر في المتن على اللفظي
بقرينة قوله يوجب لئلا يتحد الموضوع والمحمول فليتأمل مع ان هذا الحل قد لا يخلص من
الاشكال لان التقدير حينئذ اللفظ الدال على ايجاب واحد من أشياء دال على ايجاب واحد
لا بعينه منها ولا فائدة في هذا الاخبار (فان قيل) بل فيه فائدة لان قوله لا بعينه زائد على ما قبله
قلنا فاحمل الامر على النفسي وتحصل الفائدة بذلك (قوله بواحد مبهم) أي في الظاهر فيصدق

اذ لا دليل على تعيين أحدها (وقيل) الجواز الباقي اذ بقومه (الاباحة) اذ بارتفاع الوجوب ينتفي الطلب فيثبت التخيير (وقيل) هو (الاستحباب) اذ المحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم وقال الغزالي لا يبقى الجواز لان نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن ويرجع الامر الى ما كان قبله من تحريم أو اباحة أي لكون الفعل مضرة أو منفعة كما سيأتي في الكتاب الخامس (مسئلة الامر بواحد) ٣٣٠

كل الاقوال الآتية (قوله من أشياء معينة) قال الشيخ الامام فى شرح المنهاج انما قيد بقوله معينة لانها اذا كانت غير معينة فاما ان يقع التكليف بالقدر المشترك بينها من غير نظر الى الخصوصيات فذلك لا يسمى ابهاما بل هو كالاعتاق كما سبق وليس كلامنا فيه واما ان ينظر الى الخصوصيات كما ذكرناه فى تفسير الابهام فيستحيل لعدم العلم بها ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة المتميزة فلذلك قيد بقوله المعينة ليبين صورة المسئلة اه وقوله المعلومة المتميزة (أقول) وجه ذلك انهم فسروا التعين بما به يمتاز شخص عن شخص آخر وظاهر عدم تأتى هذا المعنى هنا اذ الاشياء المذكورة ليست اشخاصا فلابد ان يراد بالتعين هنا المعلومية والتميز ولهذا قال شيخ الاسلام وقوله معينة أى بنوعها الا بشخصها الا ان المعين بالشخص انما يكون بعد وقوعه فى الخارج اه لكن يتجه ان يقال أى بنوعها أو بشخصها اذ يعقل الامر بواحد من أشياء معينة بالشخص كاعتق هذا العبد أو تصدق بهذا المد أو بهذا الثوب فليتامل (قوله يوجب واحدا لا بعينه) أى حيث كان للوجوب كما هو ظاهر فان كان للندب كان المندوب واحدا لا بعينه وكذا يقال فى الكراهة فى مسئلة التحريم الآتية وهذا كله فى غاية الظهور لا ينبغى التوقف فيه ثم رأيت شيخ الاسلام صرح به وقال انه القياس (قوله وهو القدر المشترك بينها) فيه أمران * الاول انه شامل للمتواطئ كما فى أعتق هذا العبد أو ذاك العبد والمشكك كما فى آية الكفارة خلافا لما وقع لبعضهم * والثانى قال شيخنا العلامة فى هذا الكلام وان كان هو حاصل كلامهم نظر اذ المشترك بين أشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحد منه فليتامل اه (وأقول) قوله ليس واحدا منها قصد به رد قولهم وهو أى الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينها ولا يخفى على ذى لب خصوصا من له المام بكلام الائمة فى هذه المسئلة ان قولهم المذكور ليس معناه الا ان مفهوم الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينها ضرورة تحقق هذا المفهوم فى كل واحد منها وصدقه عليه فيكون مشتركا بينها وليس معناه ان ذات الواحد منها القدر المشترك فقوله ليس واحدا منها ان أراد انه ليس مفهوم الواحد منها فليس بصحيح لما تقرر مما لا مزيد عليه لذى لب وكيف لا يكون مفهوم الواحد من أشياء مع تحققه فى كل منها وصدقه عليه مشتركا بينها وان أراد انه ليس ذات الواحد منها كما يسبق الى الفهم من قوة عبارته بل يصرح به قوله بل كل منها واحد منه فهو مسلم لكنه خلاف مرادهم كما لا يشتبه على من حضر لبه اذ ليس مرادهم الا مفهوم الواحد منها كما تقرر وكما سيأتى التصريح به متكررا فى كلام السيد لا ذاته فكان منشأ الاشكال اشتباه مفهوم الشئ بما صدق عليه وبينهما بون بائن قال السيد مفهوم أحدهما مبهما أمر كلى يصدق على جزئيات متعددة وهو فى نفسه أمر لا يحصل الا فى ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قيل أوجبت عليك أحدها وأجزت لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخيير بالقياس الى هذا الكلى فى نفسه بل معناه ان ايها فعلت جاز لك ترك الباقى وأى اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شئ معين من الثلاثة موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل بهذا تارة وبذلك أخرى وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعا انما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة

(من أشياء) معينة كما فى كفارة اليمين فان فى آيتها الامر بذلك تقديرا (يوجب واحدا) منها (لا بعينه) وهو القدر المشترك بينها

وأ كل النظير الخ اه وقال أيضا وذلك الخلق الذى بينه هو ان الذى وجب وهو الواحد المبهم أعنى هذا المفهوم الكلى لم يخير فيه اذ لا يجوز تركه البتة والتخيير انما هو فى كل واحد من المعينات وان كان كل واحد منها يتأدى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذى هو مفهوم أحدها المبهم فليس معنى الواجب المخير انه مخير فى نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذى يخير فى افراده الى ان قال فان قلت هذا التحقيق يدل على ان الواجب الامر الكلى وذلك خلاف ما ذهب اليه المصنف أى ابن الحاجب من ان الامر بالكلى أمر بجزئى مطابق له لامتناع وجوده فى الخارج كما سيأتى قلت ما ذكره هناك فهو وهم ومنشؤه عدم الفرق بين الماهية والفرد المنتشر والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لا يتم لان مفهوم الفرد المنتشر أمر كلى فان كان هو الواجب ظهرت المنافاة بين الكلامين وان كان الواجب ما صدق عليه من الجزئيات فاما جميعها أو بعضها وكلاهما قادح فيما ذكره من التحقيق وعليك بالتثبت فى هذا المقام فانه من مزال الاوهام اه بقى انه هل المراد بالمفهوم الكلى الذى ذكر انه الواجب هو الكلى المنطقى أو الكلى الطبيعى والذى يظهر الثانى (قوله فى ضمن أى معين منها) هذا الاينافى ما تقدم عن السيد من ان الواجب الامر الكلى لا الجزئى خلافا لابن الحاجب لان المراد ان الواجب القدر المشترك لا من حيث تعينه فى بعض افراده لكن التعين من ضرورة تحققه وتقدم ما يأتى ان الامر لطلب الحقيقة لا للمرة أو غيرها لكن المرة من ضرورة تحقق المأمور به (قوله لانه المأمور به) أقول فيه اشارة حيث أورده بصيغة الحصر الى رد ما تقدم عن ابن الحاجب فى كلام السيد من ان الامر بالكلى أمر بجزئى الخ وقد أورد شيخنا العلامة هنا كلام العلامة وعقبه بقوله وأقول كون الواجب هو المشترك ينافى كون الواجب واحدا منها كما مر اه وقد علمت بطلان دعوى هذه المنافاة لان الواحد منها مفهوم كلى هو القدر المشترك بينها كما يحق ايضاحه بما لا مزيد عليه للعاقل (قوله فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات الخ) يفيد ان الخلاف بين هذا القول والاول معنوى وقيل انه لفظى وقد أوضح ذلك شيخ الاسلام فى حاشيته (قوله لان الامر تعلق بكل منها) قال شيخنا العلامة ينافيه فرض موضوع المسئلة ان الامر بواحد مبهم من أشياء معينة اه (وأقول) اما أولا فقد أشار الشارح الى ذلك بقوله قلنا ان سلم ذلك أى ان الامر تعلق بكل منها بخصوصه الخ فان فيه اشارة الى منع ذلك وفى منع ذلك اشارة الى مخالفته فرض المسئلة واما ثانيا فلهذا القيل ان يمنع المنافاة اما بان الامر بالواحد المبهم لا ينافى كون الامر بكل واحد بخصوصه لان الواحد المبهم لما كان مشتركا بينها جاز ان يكون الامر به أمرا بكل ما يصدق عليه فقد صرح ان الامر بواحد مبهم من أشياء أى بالقدر المشترك بينها لا ينافى وجوب الجميع لجواز ان يجعل تعليق الحكم بالامر الكلى وسيلة الى تعلقه بكل فرد من أفراده كما تقرر ونظيره ما قيل ان الحكم فى القضية الكلية على مفهوم الموضوع على وجه يسرى الى كل واحد من أفراده واما بان المراد ان الامر بواحد مبهم بحسب العبارة والصورة أمر بكل واحد فى الواقع كما لا يتوهم من ظاهر العبارة والصورة نفرض ان الامر بواحد مبهم بحسب الصورة لا ينافى ان الامر بكل واحد بحسب الواقع وان سلم المنافاة ولا يضره ذلك لانه يقول هذه الترجمة من غيرى بحسب ما ظهر له من الحكم فليتأمل

فى ضمن أى معين منها لانه المأمور به (وقيل) يجب (الكل) فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (ويسقط) الكل الواجب (بواحد) منها حيث اقتصر عليه لان الامر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها قلنا ان سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل المرتب عليه ما ذكر (وقيل الواجب) فى ذلك واحد منها

(قوله اذ يجب ان يعلم الآمر المأمور به) فان قلت لم علل كون الواجب معينا عند الله أى يلزم ان يكون فى الواقع كذلك فان ذلك هو مدعى هذا القائل كما هو ظاهر بوجوب العلم المذكور فجعل التعين لازما لوجوب العلم مع انه يلزم العلم عند القائل باللزوم وجب العلم أم لا (قلت) لان المطلوب الذى هو كون الواجب معينا أعنى التعين عند الله انما يثبت على تقدير وجوب العلم المذكور ولا يكفى فى ثبوته مجرد لزومه للعلم فانه ان لم يجب العلم فقد لا يوجد فلا يلزم كون الواجب معينا عند الله وهذا فى غاية الظهور بادنى تأمل (فان قلت) لكن قوله الآتى بل يكفى فى علمه به الخ يخالف ذلك لانه يقتضى اعتبار العلم دون وجوبه (قلت) كلا والله لا يخالفه ولا يقتضى ماذكره لان معناه بل يكفى فى علمه أى الذى يجب ان يكون بقرينة ما صدر به ولعمر الله انه مما لا يرتاب فيه ذو لب واذا علمت ذلك ظهر لك سقوط ما أورده شيخنا العلامة ههنا حيث قال اعلم ان القائل باللزوم يرى التعين لازما للعلم وجب العلم أم لا ويرى وجوب التعين لازما لوجوب العلم حصل العلم أم لا والشارح جعل التعين لازما لوجوب العلم عند هذا القائل مشيرا الى رده بقوله لا يلزم وقد علمت ما فيه وفى قوله بل يكفى فى علمه رجوع الى ما حققناه والا لقال فى وجوب علمه اه كلام شيخنا فاما قوله يرى التعين لازما للعلم الخ فان أراد به انه كان يكفى التعليل بالعلم من غير اعتبار وجوبه فسقوطه ظاهر لان مجرد لزوم التعين للعلم لا يكفى فى ثبوته أعنى ثبوت التعين لجواز ان لا يثبت العلم فلا يثبت التعين اذ ما لم يجب العلم قد لا يثبت فلا يثبت لازمه باعتبار انه لازمه فاعتبار الشارح الوجوب ليس لتوقف اللزوم عليه كما توهمه المعترض بل لتوقف اثبات المطلوب عليه وان لم يرد ذلك فلا يقدح فيما قاله الشارح واما قوله ويرى وجوب التعين لازما لوجوب العلم فان أشار بذلك الى مخالفة ما قاله الشارح لذلك فليس بصحيح لظهور ان مراد هذا القائل بكونه معينا عند الله وجوب ذلك وقد علله الشارح بانه يجب ان يعلم الآمر المأمور به وحاصل ذلك كما لا يخفى لزوم وجوب التعين لوجوب العلم وان لم يشر بذلك الى ماذكر فلا أثر له فيما قاله الشارح واما قوله والشارح جعل التعين لازما لوجوب العلم فان أراد اعتراض ذلك بان التعين انما يلزم العلم لا وجوبه فسقوطه ظاهر لان التعين اذا لزم العلم لزم وجوبه فان زعم ان وجوب العلم قد يثبت ولا يثبت العلم فسقوط ذلك ظاهر أو اعتراضه بانه كان ينبغى ان يجعل اللازم وجوب التعين لانه المراد قلنا قد بينا ان ذلك هو مراد الشارح ولا مخالفة فى كلامه لذلك أما قوله مشيرا الى رده بقوله لا يلزم فان أراد المنازعة فى هذا الرد المشار اليه فلا التفات اليها لظهور هذا الرد وجريانه على القواعد لان حاصله منع الملازمة التى ادعاها هذا القائل فانه ادعى استلزام وجوب العلم للتعين فاشار الشارح الى منع هذا الاستلزام فحاصل كلامه لا نسلم ان وجوب العلم يستلزم التعين بل يكفى فيه التميز وهذا كلام موجه لا غبار عليه وان لم يرد المنازعة فيه فلا أثر له واما قوله وقد علمت ما فيه فان أراد به انه علم ان التعين لازم العلم كما قد يصرح بارادة ذلك قوله وفى قوله بل يكفى فى علمه رجوع الى ما حققناه والشارح جعله لازما لوجوب العلم فلا يخفى سقوط ذلك مما بيناه لان التعين اذا صح لزومه للعلم صح لزومه لوجوب العلم ولا يرد ان العلم قد يتخلف عن وجوبه لفساد ذلك كما تقدم بيانه وانما اعتبر الشارح الوجوب لانه المثبت للمدعى كما تقدم ايضاحه بما لا مزيد عليه واما قوله رجوع الى ما حققناه

(معين) عند الله تعالى اذ يجب أن يعلم الآمر المأمور به لانه طالبه ويستحيل طلب المجهول (فان فعل) المكلف المعين فذاك وان فعل (غيره) منها (سقط) الواجب بفعل ذلك الغير لان الامر فى الظاهر بغير معين قلنا لا يلزم من وجوب علم الآمر المأمور به ان يكون معينا عنده بل يكفى فى علمه به ان يكون متميزا عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا لتميز أحد المعينات المبهم عن غيره من حيث تعينها

اه وعموم والمدرسة في قوله والاشال مموعة لان مراده بتركه بل يكفي في ماله التي تقدم انه يعجب ببدل مدركه معذان هذا الكلام متعلق بالصدر ويترتب عليه فعليك بالتأمل ولا تم ولك نقد المتوبلات ذلك الذين على أمامى وان كان لابد من الجرد على التقليد فلا يعني ان تقليد الشارح أحق مع ان نسبة هذه المباحث الى الشارح لا منشأ لها الا الاغراف والا فالشارح ليرد على ما قاله كما هو معلوم ان له اطلاع على ما قرروه (قوله وقيل هو أى الواجب في ذلك مايختاره المكلف) قال شيخ الاسلام يعني الواجب عند الله مايختاره المكلف بقرينة ما ذكره بعد من ان الاقوال غير الاول متفقة على نفي ايجاب واحد لا بعينه مع كون القول بذلك مع ما قبله من تفاريع القول بان الواجب واحد معين عند الله كما أفاده كلام العضد وغيره وان أوهم كلام كثير كالمصنف خلافه هذا وكلام الشارح فيما يأتي في تحريم واحد لا بعينه يقتضي موافقة الكثير انتهى وأشار الكمال الى نحوه (وأقول) ما ذكره غير ضروري ولا يحتاج اليه ولا يعتاب المقصود بجعله من تفاريع القول بان الواجب واحد معين عند الله وعدم جعله كذلك والمصنف غير مقلد للعضد أو غيره خصوصا في النقلات واعا وصف ما قبله بانه معين عند الله دون هذا مع ان هذا أيضا يعين عند الله باختيار المكلف لان ذاك يوجد فيه ظاهر التعيين وهو حصر الواجب في خصلة بعينها بخلاف هذا (قوله واعا يدركها في المعين) فيه نظر ظاهر اذ قد تكون المفسدة في فعل الجميع من أشياء معينة دون كل واحد منها فلا يمتنع تحريم واحد منها لا بعينه اذ بترك أى واحد منها تنتفي المفسدة أو في ترك الجميع منها دون ترك كل واحد منها فلا يمتنع ايجاب واحد منها لا بعينه اذ بفعل أى واحد منها تنتفي المفسدة فادراك المفسدة في الفعل أو الترك لا يتوقف على التعيين بالمعنى الذي ادعوه ولعل هذا في غاية الظهور ثم رأيت السبكي بعد كلام يتعلق بتقرير مذهبهم قال ما نصه وتحقيق هذا الكلام اعا يتم ان المشتمل على الحسن المقتضي للوجوب هو أحدها لا خصوص كل منها فلذلك كان معنى كلامهم ايجاب أحدها على الابهام واعا قصدوا الفرار من لفظ يوهم ان بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وانه لا يجوز التخيير بين الواجب وغيره اه فليتأمل (قوله وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب المخير) في شرح المنهاج للشيخ الامام تبعا لغيره ومن اذا باع قفيزا من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا بعينه بمعنى القدر المشترك بين أقفزة الصبرة وقالوا ان معناه كل واحد منها على البدل كما قالوا في خصال الكفارة وعندي انه كعتق الرقبة وقد تقدم تحريره واذا اختار المشتري واحدا منها لا نقول انه كان معينا بل تعين بعد ابهامه وكذا اذا دعت المرأة الى تزويجها من كفأين وجب من أحدهما كلي تعين اما اذا طلق احدى امرأتيه أو أعتق أحد عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ولا اختصاص للطلاق والعتق بواحد معين فاذا اختار تعين ما يختاره اه وقد يقال قضية ما تقدم في مسئلة بيع القفيز من صبرة ان المعقود عليه القدر المشترك ان الصبرة لو تلفت الا صاعا كان هو المبيع سواء كانت معلومة الصيعان أو مجهولتها لوجود القدر المشترك في ذلك الصاع الا ان الفقهاء فرقوا بين المعلومة والمجهولة في ذلك فليتأمل (قوله لتخيير المكلف الخ) فيه اشارة لما تقدم عن السيد من ان الواجب بالحقيقة لا تخيير فيه وذلك لا يضر في التسمية بالواجب المخير لان

وصفه

(وقيل هو) أى الواجب في ذلك (مايختاره المكلف) للفعل من أى واحد منها بان يفعله دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين للاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب بأى منها يفعل قلنا الخروج به عن عهدة الواجب لكونه أحدها لا لخصوصه للقطع باستواء المكلفين في الواجب عليهم والاقوال غير الاول للمعتزلة وهي متفقة على نفي ايجاب واحد لا بعينه كنفيهم تحريم واحد لا بعينه كما سيأتي لما قالوا من ان تحريم الشئ أو ايجابه لما في فعله أو تركه من المفسدة التي يدركها العقل واعا يدركها في المعين وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب المخير لتخيير المكلف في الخروج عن عهدة الواجب بأى من الاشياء يفعله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا

(فان فعل) المكلف على قولنا (الكل) وفيها أعلى ثوابا وعقابا وأدنى كذلك (فقيل الواجب) أى المثاب عليه ثواب الواجب الذى هو كثواب سبعين مندوبا أخذا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقى فى شعب الايمان (أعلاها) ثوابا لانه لو اقتصر عليه لاثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معا أو مرتبا لا ينقصه عن ذلك (وان تركها) بان لم يأت بواحد منها (فقيل يعاقب على أدناها) عقابا ان عوقب لانه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فثواب الواجب والعقاب على واحد منها فعلت معا أو مرتبا وقيل فى المرتب الواجب ثوابا أولها تفاوتت أو تساوت لتأدى الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ماذكر لثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على ان محل ثواب الواجب والعقاب أحدها من حيث خصوصه الذى يقع نظر التأدى الواجب به والتحقيق المأخوذ مما تقدم انه أحدها من حيث انه أحدها لا من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الحيثية واجبا حتى ان الواجب ثوابا فى المرتب أولها من حيث انه أحدها لا من حيث خصوصه وكذا يقال فى كل من الزائد على ما يتأدى به الواجب منها انه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث انه أحدها لا من حيث خصوصه (ويجوز تحريم واحد لا بعينه) من أشياء معينة وهو القدر المشترك بينها فى ضمن أى معين منها فعلى المكلف تركه فى أى معين منها وله فعله فى غيره اذ لا مانع من ذلك (خلافا للمعتزلة) فى منعهم ذلك كمنعهم ايجاب واحد لا بعينه لما تقدم عنهم فيهما (وهى كالمخير)

وصفه بالتخيير من قبيل وصف الشئ بوصف متعلقه (قوله أخذا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقى) قد يقال لا يضر ضعف هذا الحديث فى جزم الشارح بهذا الحكم لان ذلك من قبيل الترغيب فى الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ولا نسلم تقيد صحة الاستدلال على مثل ذلك بصحة الحديث بل يسوغ الاستدلال عليه بالضعيف (قوله فضم غيره اليه معا أو مرتبا لا ينقصه عن ذلك) فان قلت لا شك ان الاوجه خلاف ذلك اذا تأخر الاعلى لكن هل لهذا وجه معقول (قلت) يمكن ان يوجه بان الاعلى لما كان أرجح وأكمل كان تعلق الوجوب به أتم نظرا اليه فى أداء الواجب حيث وجد وان تأخر (قوله لا من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الحيثية واجبا) أقول هذا الكلام فى غاية القوة وان نازع فيه شيخ الكمال حيث قال فيقال عليه لا نسلم ان حصول ثوابه الخاص به بعد ايقاعه يستلزم كون تعلق الايجاب السابق به من حيث خصوصه اذ لا مانع ان يقال افعل أحد هذه الامور وأيها فعلت سقط عنك الطلب وان فعلت منها كذا فلك كذا أو فعلت كذا فلك كذا اه وذلك لان ترتب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب واجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص مما لا يعقل كما لا يخفى مع صدق التأمل واما قوله اذ لا مانع ان يقال الخ فلا يخفى انه لا ينتج ترتيب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب الواجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص نعم قد يقال ان أحدها من حيث انه أحدها وهو القدر المشترك يتفاوت باعتبار تفاوت الخصوصيات التى تحقق فى ضمنها فلا مانع من ان يتفاوت ثوابه لذلك ويجاب بان التفاوت خارج عن القدر المشترك والواجب ليس الا القدر المشترك فثواب الواجب لا يكون الا على القدر المشترك دون التفاوت الزائد لانه خارج عن الواجب فلا يتعلق به ثوابه (فان قلت) ويمكن ان الشارح لم يقصد نفى تفاوت ثوابه بتفاوته فى افراده وحينئذ فلا اشكال عليه مطلقا بل قد يقال ولا نزاع فى المعنى (قلت) يمنع من ذلك ان التفاوت ليس الا بالخصوص فاذا لم يتعلق به الوجوب لم يتعلق به ثواب الوجوب بقى انه قد يخفى جدا تصور ترتب الثواب على الفرد من حيث انه أحدها دون خصوصه فان لذلك الاول مثلا الاول من حيث خصوصه ثوابا معينا فان حصل بتمامه لم يتفاوت الحال بين قولنا ان الثواب من حيث انه أحدها وقولنا انه من حيث خصوصه وان أسقط بعضه فهو فى غاية الاشكال وكيف يسقط ثواب رتب على فعل وجد بشروطه فليتأمل (قوله وقيل لم ترد به اللغة) أقول لا يخفى على ذى عقل صراحة هذه العبارة فى ان هذا الاختلاف فى الوقوع وعدمه لا فى الجواز وعدمه لكن المراد بان اللغة لم ترد به انها لم ترد بطريقه وهو الصيغة التى يفهم منها النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة كما بينه الشارح المحقق بقوله حيث لم يرد بطريقه الخ ولما أورد على المخالف قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا فانه طريق للنهى عن واحد مبهم من شيئين فقد ثبت ورود اللغة بطريقه أجاب بان هذا انما يكون طريقا لذلك لو كان نهيا عن طاعة واحد مبهم منهما وليس كذلك بل هى نهى عن طاعتهما اجماعا والى الايراد والجواب أشار الشارح بقوله وقوله تعالى الخ ثم رد هذا الجواب بقوله قلنا الاجماع الخ وحاصله ان هذه الصيغة يفهم منها النهى عن واحد مبهم فهى طريق لذلك ولا ينافى ذلك صرفها عن ظاهرها بالاجماع فقد ثبت ورود اللغة

بذلك الطريق غاية الامر انه منع من حملها على معناها الاصلى مانع لكن هذا لا ينافى انها
طريق لما ذكر ولا يخفى على ذى عقل فضلا عن ذى فضل حسن هذا التقرير وظهوره ومطابقته
للمقصود ومنه يظهر ان الكورانى لم يرد فى هذا المقام بعد خطئه فى فهم المقصود مع ظهوره
على التغيير فى وجوه الحسان حيث قال فى قول المصنف وقيل لم ترد به اللغة ما نصه اشارة الى
منع من جهة المعتزلة تقريره انكم ادعيتم ان النهى عن واحد لا بعينه جائز وهو كقياسه على
المخير ولا يستقيم قياسكم على ذلك اذ فى المخير ورد الامر من الشارع بذلك وفى النهى لا ورود
للنهى من الشارع بذلك ولا دل عليه اللغة اذ لم يجد فى كلام العرب ما هو نص فى ذلك وقوله تعالى
ولا تطع منهم آثما أو كفورا للتحريم لكل واحد لا لواحد لا بعينه وهذا الكلام منه فى غاية
السقوط اذ الكلام فى الجواز لا فى الوقوع وما قاله بعض الشارحين ان الاجماع لمستند
صرفه عن ظاهره ماله معنى صحيح اهـ فتأمل ما اشتمل عليه هذا الكلام الركيك من فساد المعنى
فاما قوله اذ الكلام فى الجواز لا فى الوقوع فلا يخفى فساده ومخالفته لقول المصنف وقيل لم ترد به
اللغة الصريح فى ان هذا الاختلاف فى الوقوع لا فى مجرد الجواز كما تقدم بيانه وكان منشأ
غلطه سريان ذهنه الى قول المصنف أولا ويجوز تحريم واحد لا بعينه مع غفلته عما الكلام فيه
وهو قوله وقيل لم ترد به اللغة الصريح فى الاختلاف فى الوقوع كما تقرر واما قوله وما قاله بعض
الشارحين يعنى المحقق المحلى الى قوله ماله معنى صحيح فهو حقيق بقول القائل

قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد * وينكر الفم طعم الماء من سقم

وقد علمت حسن ما قاله المحقق المحلى ودقته بما لا مزيد عليه لكنه لما خفى على الكورانى ولم
يقدر على مطعن فيه لم يرد على التقول الباطل والبهتان الذى ما تحته من طائل كما لا يخفى على
فاضل واما ما يفهم من كلامه من ان المقصود بقول المصنف وهى كالمخير القياس فهو ممنوع اذ
لم يقصد بذلك الا الاحالة ما هنا على ما هناك فى الفروع والاحكام السابقة كما قرره المحقق المحلى
(قوله مسئلة فرض الكفاية مهم الخ) قال شيخنا العلامة هذا الحد يتناول مطلق الفرض
فلا يطرد وقد يجاب بان النظر الى الفاعل فى الكفاية وقع التقييد بتركه وفى مطلق الفرض
وقع ترك التقييد به ولذا صدق على قسميه اهـ (وأقول) يجاب أيضا بوجهين * الاول ان المقصود
تمييز فرض الكفاية عن فرض العين لا عن مطلق الفرض أيضا على قياس ما أجاب به الشارح
عن ايراد سنة الكفاية وهذا الجواب فى غاية الحسن والدقة كما لا يخفى واما الاعتراض عليه
الآتى فسيأتى بيان فساده * والثانى انا لا نسلم تناول هذا الحد مطلق الفرض اذ لا يصدق على
مطلق الفرض هذا السلب الكلى أعنى مضمون قوله من غير نظر بالذات الى فاعله لثبوت
الايجاب الجزئى وهو النظر الى فاعله فى الجملة فى بعض أفراده وقد يتعسف فى حمل جواب الشيخ
على هذا الثانى (قوله حصوله) قال شيخنا العلامة الاولى ان يقول تحصيله اذ القصد أى الطلب
انما يتعلق بفعل كالتحصيل لا الحصول اهـ (وأقول) اما أولا فلا نسلم الحصر فى قوله انما يتعلق
بفعل يؤيد المنع ان الايمان مطلوب والتحقيق انه ليس بفعل لا يقال انما المطلوب مقدمات
حصوله لانا نقول لا يصح ذلك بل هو المطلوب بالذات غاية الامر انه انما صح طلبه والتكليف به
للقدرة عليه بواسطة القدرة على مقدمات حصوله على ان ما ادعاه من الحصر لا ينافى تعبيره

أى والمسئلة كمسئلة
الواجب المخير فيما تقدم
قياها يقال على قياسه النهى
عن واحد مبهم من أشياء
معينة نحو لا تتناول السمك
او اللبن أو البيض يحرم
واحد منها لا بعينه بالمعنى
السابق وقيل يحرم جميعها
فيعاقب بفعلها عقاب فعل
محرمات ويثاب بتركها
امتثالا ثواب ترك محرمات
ويسقط تركها الواجب
بترك واحد منها وقيل المحرم
فى ذلك واحد منها معين
عند الله تعالى ويسقط تركه
الواجب بتركه أو ترك غيره
منها وقيل المحرم فى ذلك
ما يختاره المكلف للترك
منها بأن يتركه دون غيره
وان اختلف باختلاف
اختيار المكلفين وعلى
الاول ان تركت كلها
امتثالا أو فعلت وهى
متساوية أو بعضها أخف
عقابا وثوابا فقيل ثواب
الواجب والعقاب
فى المتساوية على ترك وفعل
واحد منها وفى المتفاوتة
على ترك أشدها وفعل
أخفها سواء أفعلت معا
أم مرتبا وقيل العقاب
فى المرتب على فعل آخرها
ما وتت أو تساوت لارتكاب
الحرام به ويثاب ثواب
المندوب على ترك كل من

بالاولى واما ثانيا فالمطلوب بالذات والمكلف به حقيقة هو وليس المطلوب بالذات هنا الا حصوله واما تحصيله فلا يقصد الا تبعا حتى لو تصور حصول بدون تحصيل لم يطلب تحصيل مطلقا فعبر بالحصول دون التحصيل اشارة الى ذلك ولو عبر بالتحصيل او هم كونه مقصودا بالذات وليس كذلك وأيضا فاعتبار الحصول أقرب الى عدم النظر بالذات الى الفاعل بعدم ملاحظة فعله واوفق به من اعتبار التحصيل المقتضى ملاحظة فعله كما يظهر مع التأمل بل ومع اعداد ذلك من الدقائق (قوله في الجملة فلا ينظر الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس قيدا من الحد والا لكان في حيز يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصودا ولا معنى له بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه اذا سناد القصد الى الحصول يشعر صرفا بقصره عليه فيلزم ذلك فقوله في الجملة معناه من غير اعتبارات الحصول من الكل أو البعض مبهما أو معينا ومشير به الى أن معناه المذكور مستفاد عرفا من تخصيص القصد بالاسناد الى الحصول (فان قلت) بل أشير به الى أنه معنى من غير نظر الخ (قلت) فهو عينه لا ملزومه كما يقتضيه التفريع بالفاء (فان قلت) بل معناه أعم من الحصول من الكل أو البعض (قلت) فاستلزامه اعدم النظر المذكور ممنوع فليتأمل اه (وأقول) لا يخفى ما في هذا الكلام من الخروج عن الظاهر وارتكاب التعسف من غير ضرورة الى ذلك فاما قوله اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس قيدا من الحد فلا يخفى منعه بأدنى تأمل فانه في غاية من مخالفة الظاهر وارتكاب التعسف من غير داع الى ذلك قوله والا لكان في حيز يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصودا الخ قلنا ان أردت بانه في حيز يقصد تعلقه به كتعلق كل جار ومجرور بعامله سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان ذلك يقتضى أن يكون عدم النظر المذكور مقصودا اذ لا يفهم من العبارة حينئذ الا أنه يقصد حصوله ولا ينظر بالذات الى فاعله ولا يفهم منها ان عدم النظر مقصود الا ترى ان قولك قصدت زيارة زيد من غير التفات الى عمرو لا يفهم منه ان عدم الالتفات الى عمرو مقصود بل لا يفهم منه الا أنك جمعت بين قصد زيارة زيد وبين عدم الالتفات الى عمرو ولعمر الله ان هذا في غاية الظهور وان أراد بانه في حيز يقصد وقوع القصد على المجرور فالعبارة لا تحتمل ذلك بوجه فضلا عن دلالتها عليه وانما يتوهم منها ذلك لو كانت هكذا يقصد حصوله مع عدم النظر الى فاعله لكنها ليست كذلك كما ترى نعم لو عاق من غير نظر الخ بقوله حصوله أمكن دلالته على ذلك لكنه خلاف مدعاه مع انه لا ضرورة الى ارتكابه فالصواب ان قول المصنف من غير نظر الخ قيد في الحد وانه ليس في كلام الشارح ما يخالف ذلك بل قوله الآتى وخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله الخ صريح فيه فانه صريح في ان المخرج لذلك قوله من غير نظر الخ فيكون قيدا في التعريف ولو صح ما ادعاه الشيخ لقال الشارح ويخرج فرض العين فانه لم يقصد حصوله أي لم يختص القصد بحصوله على قياس ما تعسف به الشيخ حيث حمل قول المصنف يقصد حصوله على معنى يقصر القصد على حصوله واما قوله بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه الخ فهو من المبالغة في التعسف ومخالفة الظاهر مع الاستغناء عنه كما علم مما تقرر بالحل الذى لا يخفى فلا التفات اليه ولا تعويل عليه واما قوله فقوله في الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض مبهما أو معينا فنقول سلمنا ذلك لكن هذا لا يتوقف على ما ادعيته وتعسفت فيه بل يصح هذا المعنى

غير ماذكر تركه لثواب الواجب والتحقيق ان ثواب الواجب والعقاب على ترك وفعل أحدهما من حيث انه أحدهما حتى ان العقاب في المرتب على آخرها من حيث انه أحدها ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما يتأدى بتركه الواجب منها من حيث انه أحدها (وقيل) زيادة على ما في المخير من طرف المعتزلة (لم ترد به) أي بتحريم ماذكر (اللغة) حيث لم ترد بطريقه من النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالامر بواحد مبهم من أشياء معينة وقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا نهى عن طاعتهما اجماعا قلنا الاجماع مستنده صرفه عن ظاهره (مسئلة فرض الكفاية) المنقسم اليه والى فرض العين مطلق الفرض المتقدم حده (مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله) أي يقصد حصوله في الجملة فلا ينظر الى فاعله الا بالتبع للفعل ضرورة انه لا يحصل بدون فاعل فيتناول ما هو ديني كصلاة الجنازة والامر بالمعروف ودنيوى كالحرف والصنائع

وان جعلنا قوله من غير نظر الخ قيدا من التعريف ثم قد يقال الاول ان يقال معناه من غير
اعتبار فاعله ولا اعتبار كون الكل أو البعض مبهما أو معينا واما قوله ومشعر به الخ فهو مصرح
بنفى الاختفاء فيه مع أدنى تأمل اذ تعسفه وشناعته لكلام الشارح كما أشرنا اليه أظهر من ان
يخفى واما قوله فان قيل بل أشير الى انه مبين من غير نظر فأقول فيه يمكن ان يعبر هذا السؤال
بحيث لا يندفع بالجواب الذى ذكره وذلك بان لا يكون اشارة الى انه معنى ما ذكر بل الى عدم
اعتبار غير حصول الفعل بالذات ويكون معنى قوله بقصد حصوله فى الجملة يقصد حصوله من
غير اعتبار ما عداه بالذات وحينئذ فتفريعه عليه قوله فلا ينظر الخ فى غاية الظهور واظهر
المغايرة بين المفرع والمفرع عليه على هذا التقدير (فان قلت) أى فائدة فى تفسير الشارح وأى
زيادة فيه على عبارة المصنف (قلت) فيه فوائد منها التى توهم تعلق قوله من غير نظر بقوله حصوله
حتى يتوهم أن يكون عدم النظر الى الفاعل مقصودا فانه خلاف المراد بل لا معنى له كما تقدم
ومنها بيان محترز قوله بالذات وبيان ان الفاعل مقصود بالتبع مع توجيهه اذ قد يتوهم عدم
الاحتراز واما قوله فى جواب السؤال الثانى قلت فاستلزامه لعدم النظر المذكور ممنوع
فيجاب عنه بان الاكتفاء بحصوله من البعض وان قلنا انه على الجميع دليل ظاهر على عدم
النظر الى الفاعل بالذات فالاكتفاء بالحصول المذكور يستلزم عدم النظر المذكور استلزاما
ظنيا كما هو المراد من التفريع (قوله لان الغرض تميز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك
حاصل بما ذكر) أقول هذا جواب حسن صحيح لا يمترى فى حسنه وصحته من له المام بكلام الائمة
وتصرفاتهم ولقد مر بى فى كلام من يحتج بكلامه فى أمثال ذلك لكنى لا استحضره الآن
استعمال مثل هذا الجواب والتصريح بجوازه وقد قال السيد فى حواشى شرح الشمسية
اعلم ان المتأخرين اعتبروا فى المعرف ان يكون موصلا الى كنه المعرف أو يكون مميزا للمعرف
عن جميع ما عداه ثم قال والصواب ان المعتبر فى المعرف كونه موصلا الى تصور الشئ اما
بالكنه أو بوجه ما سواء كان مع التصور بالوجه تميزه عن جميع ما عداه أو عن بعض ما عداه الى
أن قال واما الامتياز عن الكل فلا يجب اه وقال المولى الدوانى فى حواشى التهذيب واشتراط
المساواة فى مطلق التعريف ليس مذهب المحققين قالوا المقصود من التعريف التصور سواء
كان بوجه مساو أو بوجه أعم أو أخص نعم يشترط فى المعرف التام ثم أطال فى بيان ذلك اه
ولا يخفى ان هذه نصوص قطعية على صحة جواب الشارح فانه اذا كان الصواب وقول المحققين
ان المعتبر فى التعريف كونه موصلا الى تصور الشئ بوجه ما فكيف اذا انضم الى ذلك كونه
مميزا للمعرف عما قصد تمييزه عنه كما فيما نحن فيه وبذلك يعلم ان الغفلة عن ذلك هى التى أوقعت
الكمال فى قوله ولا يعلو الجواب عن اعتناء من الشارح اه حيث أشعر بتوقفه فى هذا
الجواب وأوقعت شيخنا العلامة فى قوله هذا العذر يطرح قوله مهم عن كونه حدا أى معرفا
اذ هو ما يميز الماهية عن جميع ما عداها بقرينة تعريفه أيضا بالجامع المانع وبالمطرد المنعكس
اه وكيف يتضح قوله اذ هو أى المعرف ما يميز الماهية عن جميع ما عداها مع قول سيد المحققين
وسند المدققين والصواب ان المعتبر فى المعرف كونه موصلا الى تصور الشئ اما بالكنه
أو بوجه ما سواء كان مع التصور بالوجه تميزه عن جميع ما عداه أو بعض ما عداه وأما الامتياز

وخرج فرض العين فانه
منظور بالذات الى فاعله
حيث قصد حصوله من كل
عين أى واحد من المكلفين
أو من عين مخصوصة كالنبى
صلى الله عليه وسلم فيما
فرض عليه دون أمته ولم
يقصد الحصول بالجزم
احترازا عن السنة لان
الغرض تمييز فرض
الكفاية عن فرض العين
وذلك حاصل بما ذكر
(وزعمه) أى فرض
الكفاية (الاستاذ) أبو
اسحق الاسفراينى (وامام
الحرمين وأبوه) الشيخ أبو
محمد الجوينى (أفضل من)
فرض (العين) لانه يصان
بقيام البعض به الكافى
فى الخروج عن عهدته
جميع المكلفين عن الاثم
المترتب على تركهم له وفرض
العين انما يصان بالقيام
عن الاثم القائم به فقط
والمتبادر الى الاذهان

عن الكل فلا يجب وأما قوله بقرينة تعريفه أيضا بالجامع المانع الخ فلا يرد لان هذا في المعرف التام وهو ليس بمراد للمصنف ولا للشارح أو على رأي المتأخرين وليس البناء عليه وأوقعت الكوراني في قوله تعريف المصنف لابدله من قيد آخر ليصير مانعا وهو أن يقال مهم يقصد حصوله من غير نظر الى ذات فاعله مع تأثيم الكل على تقدير الترك والا يدخل فيه سنة الكفاية والعجب من بعض الشارحين أنه عرف سنة الكفاية بما عرف المصنف فرض الكفاية ولم يتنبه لاختلال تعريف المصنف طردا اهـ فاما اعتراضه تعريف المصنف فقد علم بطلانه مما تقرر وأما قوله والعجب الخ فهو أدل قاطع على تهوره وفساد تصوره وذلك لان ذلك البعض من الشارحين الذي هو سيد الشارحين ومحققهم المولى الجلال المحلي لما ذكر تعريف المصنف لفرض الكفاية المذكور قال ولم يقيد قصد الحصول بالجزم احترازا عن السنة لان الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر اهـ ثم قال في قول المصنف وسنة الكفاية كفرضها وهو أمور أحدها أنه مهم من حيث التمييز عن سنة العين مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله الخ اهـ ولا يخفى على ذي عقل صراحة هذا الكلام في اعتراف المحقق بان كلا من التعريفين أسقط منه قيد يحصل به التمييز عن جميع ما عداه وان وجه اسقاطه ارادة التمييز عن شئ مخصوص وذلك حاصل بدونه مع ان تعريفه السنة بما ذكره هو مراد المصنف من هذا الكلام فهو ليس الا تعريف المصنف فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل ان يفتري وينسب اليه تعريف السنة ويدعي عليه عدم التنبه وما أكثر مفاسد عدم التأمل واعتياد التهور وعدم التهل ومن أمثلة الفضلاء * سريع الجواب كثير الخطأ * (قوله وان لم يتعرضوا له فيما علمت) قال الكمال وتبعوه كأن مراده انه لم يقف عليه في كلام الائمة صريحا والا فقد وقع في كلام الشافعي والاصحاب مايدل عليه فقد قالوا ان قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة مكروه وعللوه بانه لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية الى آخر ما أطال به (وأقول) لا يخفى ظهوره في المطلوب وان أمكن أن يصدق هذا التعليل بتساويهما اذ لا يحسن قطع الشئ لمساويه اذ لا مزية له عليه وكذا يقال في تعليل الشافعي المذكور في آخر الكلام الذي نقله فيكون حاصله على هذا الاحتمال أنه لا يحسن قطع الشئ لما هو دونه ولا لمساويه لعدم المزية (قوله لا على الكل خلافا للشيخ الامام والجمهور) فان قيل على قول الشيخ الامام والجمهور بماذا يفرق بينه وبين فرض العين قلت بسقوطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين وفرق الكمال بان فرض العين يقصد فيه عين الفاعل ابتلاء له بتحصيل الفعل المطلوب وفرض الكفاية يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر الى الفاعل الا بالتبع من حيث ان الفعل لا يوجد بدون فاعل اهـ (قوله وأجيب بأن اثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة لا للوجوب عليهم) قال الكمال يقال عليه من طرف الجمهور هذا هو اللائق بالاستبعاد أعني اثم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به فان قيل قد أشار المصنف في شرح المختصر الى جواب ذلك بقوله ليس الاسقاط عن غيرهم بفعلهم أولى من تأثيم غيرهم بتركهم قلنا بل هو أولى لانه قد ثبت شرعا نظيره من اسقاط ما على زيد باداء عمرو ولم يثبت تأثيم انسان باداء آخر اهـ (وأقول) قوله يقال عليه الخ يقال عليه هذا انما يأتي لو ارتبط التكليف في الظاهر بتلك الطائفة الاخرى

وان لم يتعرضوا له فيما علمت ان فرض العين أفضل لشدة اعتناء الشارع به بقصده حصوله من كل مكلف في الاغلب ولمعارضة هذا دليل الاول أشار المصنف الى النظر فيه بقوله زعمه وان أشار كما قال الى تقويته بعزوه الى قائليه الائمة المذكورين المفيد أن للامام سلفا عظيما فيه فانه مشهور عنه فقط كما اقتصر على عزوه اليه النووي والاكثر (وهو) أي فرض الكفاية (على البعض وفاقا للامام) الرازي للاكتفاء بحصوله من البعض (لا) على (الكل خلافا للشيخ الامام) والد المصنف (والجمهور) في قولهم انه على الكل لاثمهم بتركه ويسقط بفعل البعض وأجيب بان اثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة لا للوجوب عليهم

بعينها وحدها لكنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال الاخرى لها ما زعمته
بهما من غير مزية لاحداهما على الاخرى في ذلك فليس في التأثيم المذكور تأثيم طائفة بترك
أخرى فعلا كلفت به اذ كون الاخرى كلفت به غير معلوم بل كلتا الطائفتين مستويتان في
احتمال كل أن تكون مكلفة به وهذا يغني عن جواب المصنف الذي أشار في شرح المختصر اليه
فلا يضر اندفاعه بما قاله المحشي بتقدير تمامه وحينئذ فالاستبعاد الذي زعمه مدفوع فتأمل بل
أقول اذا قلنا بالمختار الآتي أن البعض مبهم آل الحال الى أن المكلف طائفة لا بعينها فيكون
المكلف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة بجميع الطوائف مستوية في تعلق
الطلب بها بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوي فيها فلا اشكال في اثم الجميع (فان قلت) فعلى
هذا ما الفرق بين مختار المصنف وقول الجمهور وما فائدة الاختلاف حينئذ فان الطلب عم
الجميع على القولين وكذا الاثم عند الترك (قلت) الفرق أن الخطاب على قول الجمهور تعلق بكل
واحد بعينه ولا كذلك على قول المصنف فانه عليه انما تعلق بكل بطريق السراية من تعلقه
بالمشترك ومن فوائد الخلاف ما ذكره الشارح بقوله ثم مداره على الظن الخ فانه أفاد أن من ظن
أن غيره فعل فعله لا يلزمه على قول البعض ويلزمه على قول الكل والفرق أنه خوطب به بعينه
ابتداء على قول الجمهور فلا تسقط عنه الا ان ظن فعل الغير بخلافه على قول المصنف وقوله قلنا
بل هو أولى لانه ثبت شرعا نظيره الخ يقال عليه ليس الدين نظير ما نحن فيه كما لا يخفى لان دين زيد
واجب عليه وحده بحسب الظاهر ولا تعلق له بغيره فلذا صح أن يسقط باداء غيره ولم يصح ان يأثم
غيره بترك أدائه بخلاف ما نحن فيه فان نسبة الواجب في الظاهر لكلتا الطائفتين على السواء
فجاز أن يأثم كل طائفة بترك غيرها لتعلق الوجوب بها بحسب الظاهر واستوائها مع غيرها في
التعلق وأما قوله ولم يثبت تأثيم انسان باداء آخر فهذا لا يطابق المبحث اذ ليس المدعى تأثيم أحد
باداء غيره بل تأثيمه بترك غيره فالمطابق له ان يقول ولم يثبت تأثيم انسان بترك أداء آخر ويمكن
التخلص منه بأن التعلق في الظاهر مشترك بين سائر الطوائف فليتأمل (قوله قال المصنف
ويدل لما اخترناه الخ) فيه كلامان * أحدهما للكمال قال يجاب عنه بأن الآية ونحوها كقوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية مؤول بالسقوط بفعل الطائفة جمعا بينه وبين ظاهر
قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه اهـ وهذا ذكره ابن الحاجب بقوله قالوا فلولا
نفر قلنا يجب تأويله على المسقط جمعا بين الادلة اهـ (وأقول) لا يخفى ما فيه فان تأويل أدلة
المصنف الظاهرة في مطلوبه كما لا يخفى للجمع بينها وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون
بالله ونحوه ليس أولى من العكس لذلك وأما قول شيخ الاسلام قال الزركشي في الاستدلال به
نظر وقد استدل به القرافي على أن الوجوب متعلق بالمشترك الخ فلا يخفى ما فيه لان هذا لا ينافي
مختار المصنف لان حاصله انه على بعض مبهم والبعض المبهم هو القدر المشترك * والثاني لشيخنا
العلامة قال بعد توجيه التعبير باللام دون على في قوله ويدل لما اخترناه ما نصه ثم لا يخفى أن
كون المطلوب منه الفعل هو الكل أو البعض يقتضي أن الفاعل منظور اليه بالذات وأن
طلب الفعل هو طلب الفاعل بالفعل فيكون الفعل مطلوبا والفاعل غير منظور اليه بالذات غير
معقول اهـ (وأقول) لا يخفى أن دعواه عدم الخفاء في أمر لم تثبت بداهته ولا ضروريته من غير

قال المصنف ويدل لما
اخترناه قوله تعالى ولتكن
منكم أمة يدعون الى الخير
ويأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وذكر
والده مع الجمهور مقدما
عليهم قال تقريبه لهم فانه
أهل لذلك (والمختار) على
الاول (البعض مبهم) اذ
لا دليل على انه معين فمن قام
به سقط الفرض بفعله
(وقيل) البعض (معين عند
الله تعالى) يسقط الفرض
بفعله وبفعل غيره كما يسقط
الدين عن الشخص بأداء
غيره عنه

(وقيل) البعض (من قام به) لسقوطه بفعله ثم مداره على الظن فعلى قول البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه ومن لا فلا
وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا (ويتعين) فرض الكفاية (بالشروع) فيه أى يصير
بذلك فرض عين يعنى مثله فى وجوب الاتمام (على الاصح) بجامع الفرضية وقيل لا يجب اتمامه والفرق أن القصد به حصوله فى الجملة فلا يتعين حصوله ممن شرع فيه فيجب اتمام صلاة الجنازة على الاصح كما يجب الاستمرار فى صف القتال جزما لما فى الانصراف عنه من كسر قلوب الجند وانما لم يجب الاستمرار فى تعلم العلم لمن آنس الرشد فيه من نفسه على الاصح لان كل مسئلة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها بخلاف صلاة الجنازة وما ذكره تبعا لابن الرفعة فى مطلبه فى باب الوديعة من أنه يتعين بالشروع على الاصح بالنظر الى الاصول أقعد مما ذكره البارزى فى التمييز تبعا للغزالى من أنه لا يتعين بالشروع على الاصح الا الجهاد وصلاة الجنازة وان كان بالنظر الى الفروع أضبط (وسنة الكفاية) المنقسم اليها والى سنة العين مطلق السنة المتقدم حده (كفرضها) فيما تقدم وهو أمور أحدها انها مهم من حيث التميز عن سنة العين مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله كابتداء
السلام وتشميت العاطس والتسمية للاكل من جهة جماعة فى الثلاث مثلا ثانيها انها أفضل من سنة العين عند الاستاذ ومن ذكر معه

سند بيديه مما لا يسمع مثله فى مقام النزاع كما لا يخفى على من له معرفة بقواعد البحث فترتيبه على ذلك زعم عدم المعقولية المذكورة ترتيب على غير أساس ويكفينا أن طلب الفعل من غير تعيين الفاعل مع الاكتفاء به من أى فاعل كان بل من غير المكلف فى بعض الاحكام دليل ظاهر فى أن المنظور اليه بالذات هو الفعل دون الفاعل وان الفاعل لم ينظر اليه الا لتوقف الفعل عليه ومما يقرب المعقولية انا نقطع بان السلطان مثلا قد يامر بابلاغ بعض الامور رعيته من غير أن يتعلق غرضه بالمبلغ الا من حيث احتياج التبليغ اليه حتى لو حضرت رعيته عنده قبل التبليغ بلغها بنفسه فلو كان المبلغ منظورا اليه ما بلغ بنفسه وأعرض عن تبليغ المبلغ واذا عقل هذا فى الشاهد فما المانع من جواز مثله فيما نحن فيه فدعوى انه غير معقول من غير المعقول (قوله وقيل البعض من قام به) قال شيخ الاسلام هذا من تفاريع القول قبله وان أوهم كلامه كغيره خلافه اه (وأقول) لما لم يتفاوت الحال بين كونه من تفاريع ما قبله وكونه مستقلا مع ظهور الفرق بينهما فان تعين ذلك بالشخص وهذا بالاضافة الى القائم به لم يلتفت لذلك ولم يعد مثل هذا الايهام ايهاما فانه لا أثر له (قوله من ظن أن غيره لم يفعله) قال شيخ الاسلام أى ولا يفعله أيضا اه وهو حاصل كلام الكمال والقائل أن يقول هذا مما لا حاجة اليه وان اقتضاه كلام المحصول وغيره لانه حيث لم يقع الفعل لم ينقطع تعلق الخطاب به وان ظن أن غيره يفعله فى المستقبل والحاصل انه حيث ظن انتفاء الفعل فيما مضى كان الوجه بقاء تعلق الخطاب به وان ظن أن غيره يفعله فى المستقبل فما أفاده كلامه من انه لو ظن أن غيره لم يفعله فيما مضى وانه يفعله فى المستقبل ينقطع عنه تعلق الخطاب فيه نظر (قوله وجب عليه) استشكله الاسنوى بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا اثم فى تركه والا لزم تأثيم أهل الدنيا قال فان قيل انما انتفى الاثم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لا يكون فرضا اه (وأقول) الوجه حيث انتفت القدرة حتى قدرة التوصل اليه التزام انه ليس بفرض (قوله ومن لا فلا) يدخل من لم يظن شيأ فلا يجب عليه قال شيخ الاسلام وان أدى ذلك الى أن لا يفعله أحد اه ويوجه بعدم عموم الوجوب فى الواقع مع احتمال فعل الغير ومع ذلك فلا يخلو عن نظر (قوله وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله) قال شيخ الاسلام أو يفعله اه وفيه ما تقدم (قوله بجامع الفرضية) قال شيخنا العلامة قد يعترض كونه جامعا بانه لو صح لزم اشتراكهما فى وجوب الشروع واللازم منتف اه (وأقول) لا نسلم انتفاء اللازم لان المعتبر فى الشروع الواجب هو شروع من لا بد منه فى أداء الفرض لكنه فى فرض العين هو الجميع وفى فرض الكفاية هو البعض فان شروع طائفة فيه وقيامهم به أمر لازم بحيث لو انتفى أثموا فقد اشترك الفرضان فى أن الشروع ممن يتأدى به الفرض أمر واجب وان اختلف من يتأدى به الفرض فيهما فظهر بذلك ثبوت اللازم وعدم انتفائه فتأمله فانه فى غاية الحسن والدقة والعجب من الشيخ كيف خفى عليه ثم رأيتنى أجبت مرة أخرى بأنه يمكن منع الملازمة لا بالتزامها الا لان الكلام ليس فى الشروع فى الجملة لوجوبه قطعا كما هو ظاهر بل فى الشروع بالنسبة للجميع فلو وجب كان فرضا عينيا لوجوبه على كل عين حينئذ وهو خلاف المفروض من أنه فرض كفاية والحاصل انه قام المانع من وجوب الشروع بخلاف وجوب الاتمام لان علته حرمة الفرضية وهى موجودة من غير مانع وعندى أن الاول أقعد وأصوب

المتأمل (قوله لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل) قال شيخنا الشهاب يلزم على هذا أن الفرقة الثانية اذا فعلت سنة الكفاية لا يثاب بها ملاك فرض الكفاية فى ترتب الثواب على فعلها كالفرقة الاولى لان المدرك هنالك بقاء الطلب وان سقط الحرج والفرض هنا سقوطها الطلب بالاثواب وعلى ذلك منع ظاهر ولو قيل ان سنة الكفاية أفضل من سنة العين لسقوط الاوم المترتب على تركها بفعل القائم بها كان ملائما لما سلف فى فرض الكفاية (فان قيل) أين النهى على تركها كى يترتب اللوم (قلت) من حيث ان الامر بالشئ يفيد النهى عن تركه غاية الامر انه دليل عام غير خاص بكل مسئلة من حيث خصوصها اه (قوله الذى يسعه وغيره) قال شيخنا العلامة فيه ايماء الى أن جميع مراد به المجموع وان وقت الاداء هو مجموع ذلك الوقت وان أجزاءه هى اجزاؤه والذى يقتضيه التأكيد بجميع أن المؤكد بها لابد أن يكون ذا أجزاء تحقيقا أو تقديرا ليصح شمول الحكم لها فالمطابق له أن كل جزء من أجزاء وقت الظهر ونحوه جوازا وقت لادائه وذلك لا ينافى أن مجموعها وقت أداء أيضا لصدق هذا الوقت على ما سبق من الزمان المقدر له شرعا عليه وعلى كل منها اه (وأقول) ما زعمه من أن فيه ايماء الى ما ذكر ممنوع بل ايماؤه الى أن المراد بكل من وقت الظهر فى قوله بجميع وقت الظهر وقوله وقت أدائه الذى يسعه وغيره ومن الهاء المجرورة بمن فى قوله ففى أى جزء منه أوقع هو مجموع الوقت ولهذا وصفه فى الثانى بقوله الذى يسعه وغيره فان الذى يسعه وغيره هو المجموع ونحوه لا أى جزء منه أوقع فيه والى أن المراد بجميع كل جزء منه لا المجموع بدليل قوله ففى أى جزء منه أوقع الذى وقع بيانا بالجميع الواقعة تأكيدا للوقت الظهر ذى الاجزاء والى أن قول المصنف وقت لادائه خبر عن جميع الواقعة على الاجزاء فيفيد أن كل جزء من جملة الوقت وقت لادائه فقد أفاد كلامه أن كل جزء من مجموع الوقت وقت لادائه وبواسطة التأكيد بالجميع وان مجموع الوقت موسع فقد أتى بما وافق المطلوب وبما يقتضيه التأكيد بجميع وعند ذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض هنا رأسا (قوله لا فى الزائد عليه) أى على الوقت أى وقت الجواز من وقت الضرورة (أقول) قضيته انه أراد بالزائد عليه من وقت الضرورة ما لا يسع الصلاة لان وقت الجواز هو ما يسعها فما زاد عليه هو ما لا يسعها ولا يخفى ان ما لا يسعها صادق بما يسع ركعة فأكثر وبما لا يسع ركعة فلهذا قال وان كان الفعل فيه اداء بشرطه أى بأن يدرك فيه ركعة وقد أطلقت الفقهاء وقت الضرورة على مقدار تكبيرة أى فأكثر من آخر الوقت فى حق من زال عذره مستندا من أرباب الاعذار كحيض وجنون واغماء ونحوها واطلاق ذلك يشمل ما يسع الصلاة وقضية ذلك أن يكون بين وقت الضرورة بالمعنى الذى اقتضاه كلامه ووقت الضرورة بالمعنى الذى اقتضاه طريق الفقهاء عموم وخصوص من وجه اذ يجتمعان فيما لا يسع الصلاة فى حق صاحب العذر الزائل وينفرد الاول فى ذلك فى حق غير صاحب العذر والثانى فيما يسع الصلاة ولا يصح شموله بالمعنيين لوقت الحرمة عند الفقهاء فقول شيخ الاسلام فى قوله من وقت الضرورة أى ومن وقت الحرمة أيضا اه فيه نظر لعدم الحاجة اليه فتأمله (قوله فى قولهم بوجوب العزم) أى فى أول الوقت على مريد التأخير عنه قال العضد قال القاضى انه ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو أتى بأحدهما أجزأ ولو أخل بهما عصى وذلك معنى

لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين بها فانها انها مطلوبة من الكل عند الجمهور وقيل من بعض مبهم وهو المختار وقيل معين عند الله تعالى يسقط الطلب بفعله وبفعل غيره وقيل من بعض قام بها وانها انها تتعين بالشروع فيها أى تصير به سنة عين يعنى مثلها فى تأكد طلب الاتمام على الاصح (مسئلة الاكثر) من الفقهاء ومن المتكلمين على (أن جميع وقت الظهر جوازا ونحوه) أى نحو الظهر كباقى الصلوات الخمس (وقت لادائه) ففى أى جزء منه أوقع فقد أوقع فى وقت أدائه الذى يسعه وغيره ولذلك يعرف بالواجب الموسع وقوله جوازا راجع الى الوقت لبيان أن الكلام فى وقت الجواز لا فى الزائد عليه أيضا من وقت الضرورة وان كان الفعل فيه أداء بشرطه (ولا يجب على المؤخر) أى مريد التأخير عن أول الوقت (العزم) فيه على الفعل بعد فى الوقت (خلافا لقوم) كالقاضى أبى بكر الباقلانى من المتكلمين وغيره فى قولهم بوجوب العزم ليتميز به الواجب الموسع عن المندوب فى جواز الترك

وجوب أحدهما ثبت الجواب أنا نقطع أن الفاعل للصلاة ممتثل لكونها صلاة بخصوصها لا لكونها أحد الامرين مبهما اه ويمكن أن يجاب بان القطع بما ذكر مسلم بالنسبة لجملة الوقت اذ لا تخيير بالنسبة اليه دون الجزء الاول منه الذي هو محل الكلام حتى لو فعلت في أول الوقت كان الامتثال لكونها صلاة بخصوصها بالنسبة لجملة الوقت ولكونها أحد الامرين بالنسبة لخصوص الجزء الاول من الوقت ثم قال العضد وأيضا فلا نسلم ان الاثم بترك العزم انما هو لكونه مخيرا بينه وبين الصلاة حتى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا أى عند الالتفات اليه اجمالا وتفصيلا عند تذكره أى خصوصه هو من أحكام الايمان فيثبت مع ثبوته سواء دخل وقت الوجوب اولم يدخل فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة أثم وان لم يدخل الوقت ولم يجب اه ويمكن أن يجاب بأن ذلك لا يمنع الوجوب على التخيير بين الفعل والعزم فان من بادر بفعل الصلاة أول الوقت سقط عنه وجوب العزم على فعلها اذ لا معنى له مع فعلها ومن عزم أول الوقت على فعلها سقط عنه المبادرة الى فعلها والفرق بين هذا العزم والعزم الذي يقول به القاضي وموافقوه أن هذا العزم لا يتقيد بدخول الوقت وانما يجب عند ملاحظة الواجبات اجمالا أو تفصيلا حتى اذا غفل عنها لم يأثم بترك العزم بخلاف الذي يقول به القاضي فانه خاص بدخول الوقت والقياس تأثيمه مع الغفلة حيث كانت عن تقصير كما يأثم بغفلته عن الصلاة حيث كانت كذلك (قوله وأجيب بحصول التمييز بغيره الخ) قال الكمال المجيب بذلك هو المصنف في شرح المختصر وهو محل مناقشة اذ المراد في جواز التأخير عن جملة الوقت المقدر وكلامهم انما هو في التأخير عن زمن تعلق الوجوب وهو أول الوقت ومرادهم في التعليل التمييز الحاصل بتمييز المكلف وهو ان يميز المكلف تأخيره الجائز عن غيره بان يقصد بتأخيره الفعل في الوقت فقد قال الاصحاب في جمع التأخير انه يجب على المسافر ان يقصد في وقت الاولى الاتيان بها في وقت الثانية جمعا ليتميز التأخير الواجب عن غيره الخ (وأقول) لا يخفى ضعف هذه المناقشة واتجاه جواب المصنف لانهم انما احتجوا بتمييز الواجب الموسع عن النفل وهذا التمييز حاصل بما ذكره المصنف واعتبار تمييز المكلف مع تميز الفرض في نفسه مما لا حاجة اليه ولا دليل عليه واما التأييد بما قاله الاصحاب في جمع التأخير فلا يخفى ضعفه أيضا لظهور الفرق اذ في تلك اخراج الصلاة عن جملة وقتها الاصلي فلا بد من صارف عن العدوان الذي هو الاصل في اخراجها عنه بخلاف ما نحن فيه اذ ليس فيه سوى الاخراج عن أول الوقت الاصلي فليتأمل واما التأييد باتفاق أصحابنا في مسئلة الامر المطلق عن التقييد بوقت أو فور على انه يجب العزم عند ورود الامر ففيه ما سبق في كلام العضد والكلام انما هو في عزم خاص يتعلق بدخول الوقت دون غيره فليتأمل (قوله وقال الحنفية ما اتصل به الاداء من الوقت الخ) قال الكوراني وهذا الاعتزاز عن مذهب الجمهور ركيك انتهى (وأقول) ان أراد لا تميز في نفسه فهو ممنوع لانحصار وقت الاداء على هذا فيما لاقاه الفعل وعدم انحصاره فيه على مذهب الجمهور وبهذا القول ينكر الواجب الموسع كما يأتي في كلام الشارح بخلاف قول الجمهور ركاكته بينة وان أراد لا تميز من جهة فائدته فهو قريب (قوله وقع واجبا بشرط بقائه الخ) فيه أمور ٭ الاول قال شيخنا العلامة فيه اشكال

وأجيب بحصول التمييز بغيره وهو ان تأخير الواجب عن الوقت يؤثم (وقيل) وقت أدائه (الاول) من الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت (فان أخر) عنه (فقضاء) وان فعل في الوقت حتى يأثم بالتأخير عن أوله كما نقله الامام الشافعي رحمه الله تعالى عن بعضهم وان نقل القاضي ابو بكر الباقلاني الاجماع على نفي الاثم ولنقله قال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء (وقيل) وقت أدائه (الآخر) من الوقت لانتفاء وجوب الفعل قبله (فان قدم) عليه بان فعل قبله في الوقت (فتعجيل) أى فتقديمه تعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها (و) قال (الحنفية) وقت أدائه (ما) أى الجزء الذي (اتصل به الاداء من الوقت) أى لاقاه الفعل بان وقع فيه (والا) أى وان لم يتصل الاداء بجزء من الوقت بان لم يقع الفعل في الوقت (فالآخر) اى فوقت أدائه الجزء الآخر من الوقت لتعينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله (و) قال (الكرخي ان قدم) الفعل

أي واجبا حالا فإن كانت مقارنة لها إلى الزمان شرط الوجوب وهو البقاء متأخر عنه والشرط
انما يتقدم أو يقارن وإن كانت متقدمة لزم أن صفة الفعل أي وجوبه توجد بعد انتفائه
وقد يجاب بأن البقاء شرط الحكم على المتقدم بالوجوب لا الوجوب الخ انتهى (وأقول) يجاب
أيضا بأن معنى وقع حينئذ أي في آخر الوقت وقوعه واجبا بشرط بقائه فشرط البقاء شرط لتبين
الوقوع وهو مقارن له لأن زمانهما آخر الوقت ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ
وأنه أوفق بقول الشارح المتبين به الوجوب وكأنه يبقى جواب الشيخ على اعتبار أن إذا أن
ستتارة أي حال كونه محكوما في آخر الوقت بوجوبه بشرط بقائه فلا اشكال لأن البقاء إنما
يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم فتقارن الشرط والمشروط وأما جعل واجبا بهذا المعنى
لا مقارنة فيشكل لأن الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق في الحال فكيف يتحقق
الحكم في الحال ويجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص لأنه غير معلوم في الحال فالحكم وأعلم
انه قد يرد على جوابنا أنه لو قطعا أن نفس الوجوب متوقف على البقاء بدليل انه إذا لم يبق أتى في
نفس الوجوب بدليل وقوع ما قدمه نفلا حينئذ وقد يجاب بأن كونه شرطا للحكم لا ينافي
كونه شرطا لنفس الوجوب أيضا لكن يلزم تأخر الشرط عن المشروط إلا أن يجعل شرط
الوجوب كونه في نفس الأمر بحيث يبقى ويمكن أن يقال ههنا ثلاثة أمور نفس الوجوب في
نفس الأمر وشرطه كونه في نفس الأمر بحيث يبقى لا نفس بقائه وهذا الشرط مقارن
لمشروطه الذي هو نفس الوجوب في نفس الأمر ضرورة أنه قبل الآخر إذا كان يمتد أجله الى
الآخر متصف بكونه بحيث يبقى الى الآخر ونفس الوجوب في الظاهر وشرطه كون الظاهر أن
يبقى وهذا الشرط مقارن لمشروطه أيضا والحكم بتحقق الوجوب في نفس الأمر وشرطه العلم
بتحقق البقاء والحكم المذكور إنما يكون آخر الوقت وحينئذ يوجد العلم المذكور فهو مقارن
فلتنزل العبارات على هذه الأحوال وعلى هذا فقول الشارح شرط الوجوب عنده يجوز أن
يبقى على ظاهره أي شرط نفس الوجوب في نفس الأمر لكن يجعل قوله أن يبقى بمعنى أن يكون
بحيث يبقى وكذا قول المصنف وقع واجبا يجوز أن يكون واجبا لا مقارنة بناء على أن المراد
الوجوب في نفس الأمر وأن قوله بشرط بقائه بمعنى شرط كونه بحيث يبقى فليتأمل والأن أن
قضيته أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت لم يكن واجبا وقد قال
الاسنوي في شرح المنهاج ما نصه والثالث وهو رأي الكرخي من الحنفية أن الآتي بالصلاة في
أول الوقت إن أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وإن لم يكن على
صفة التكليف بأن كان مجنونا أو حائضا أو غير ذلك كان ما فعله نفلا كذا في المحصول
والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت
يكون أيضا فرضا وكلام المصنف يأباه لأنه شرط بقاءه على صفة الوجوب الى آخر الوقت وسبقه
الآمدي وصاحب الحاصل وابن الحاجب الى هذه العبارة اهـ والثالث أن الزركشي ضعف
طريقة الكرخي بأن كون الفعل حالة الايقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا خلاف القواعد اهـ
ويجاب بمنع ذلك لأن الممتنع عدم اتصافه في نفس الأمر بأحدهما أما عدم الحكم بأحدهما
والتوقف في الحكم الى التبين فلا فإن الموقوفات كذلك في الشرع كثيرة (قوله المتبين به

على آخر الوقت بأن وقع
(قوله في الوقت (وقع) ما قدم
(واجبا بشرط بقائه) أي
بقاء المتقدم له (مكلفا) الى
آخر الوقت فإن لم يبق
كذلك كأن مات أو جن
وقع ما قدمه نفلا فشرط
الوجوب عنده أن يبقى من
أدركه الوقت بصفة التكليف
الى آخره المتبين به

الوجوب) أقول المتبادر ان هذا النعت وهذا الضمير للآخر وهو صحيح ولا يرد عليه ان التبين بالبقاء لا بالآخر لان الآخر مقيد بقرينة السياق بحصول البقاء اليه أى المتبين بالآخر الذى حصل البقاء اليه وبذلك يندفع تعيين شيخنا العلامة كون هذا النعت والضمير لقوله أن يبقى مع أن فيه ركة مع قوله وان أخر عنه اذ يصير التقدير وان أخر الفعل عن البقاء بصفة التكليف الى آخر الوقت وان كان صحيحا بنوع تكلف فليتأمل (قوله بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا) أى أو ثانيه والحاصل أنه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال به مع ذلك الظن فى أوله أو فى ثانيه وهكذا (قوله عقب ما يسعه منه مثلا) فيه امران * الاول قال شيخ الاسلام فى مثلا هذا راجع الى الموت عقب ما يسعه فان ظن الفوات بسبب آخر كجنون واغماء وحيض فكذلك اه لا يقال هلا جعله ايضا راجعا الى ما يسعه اشارة الى ادخال الزائد على ما يسعه ايضا لانا نقول الزائد على ما يسعه داخل فى قوله ما يسعه فلا حاجة الى الاشارة اليه بمثلا نعم يتجه ان يقال فيما اذا ظن الموت عقب ما يسع مثليه مثلا ان قصد التأخير عن جميع ذلك الزمن فالعصيان واضح او الى ان يبقى منه ما يسعه فقط مثلا فلا بل الوجه حينئذ عدم العصيان لجواز هذا التأخير حينئذ * والثانى انه لم يتعرض الشارح ولا المحشى لمحترز قوله يسعه منه ومفهومه انه لو أخر مع ظن الموت عقب ما لا يسعه منه لم يأثم وليس ببعيد الكن لم أقف على نقل فيه (قوله لظنه فوات الواجب بالتأخير) قال شيخنا العلامة الباء سببية متعلقة بظنه فيفيد أن التأخير واقع وانه مع الظن علة العصيان لا بفوات كما يتبادر لان مراده حينئذ ان المظنون تسبب الفوات عن التأخير ولا يلزم منه وقوع شئ من الفوات والتأخير بل الظن وحده وهو غير كاف فى العلية اه (وأقول) ما ادعاه من امتناع تعلقه بفوات ممنوع لان الفرض وقوع التأخير بمعنى الشروع فيه فيصح حينئذ تعليل العصيان بانه ظن تسبب الفوات عن هذا الذى شرع فيه وحاصله انه شرع فى شئ يظن انه يترتب عليه فوات الواجب والشروع فيما يظن انه يترتب عليه ذلك معصية لان تفويت الواجب عمدا معصية والشروع فيما يظن به تفويته شروع فيما يفوت الواجب عمدا فيكون معصية لان العصيان مما يكفى فيه الظن ثم رأيت شيخ الاسلام علقه بفوات والكمال علقه بعصى وفيه بعد (قوله ومن أخر مع ظن السلامة من الموت الى آخره) أى آخر الوقت فيه أمور * الاول أن الظاهر ان قوله الى آخره متعلق بقوله السلامة لان تعلقه بقوله أخر يوجب استدراك قوله قبل الفعل من قوله ومات فيه قبل الفعل لان من لازم أنه أخر فعل الواجب الى آخر الوقت أن يكون موته قبل الفعل ومنافاة موته فيه لغرض تأخيره الى آخره اذ لا يصدق تأخيره الى آخره الا ان بقى حيا الى آخره فتأمله * والثانى انه ينبغى أن يكون فى معنى ظن السلامة الى آخره ظن السلامة الى ما يسع مثليه مثلا ومات قبل الفعل وقد بقى من القدر المظنون ما يسعه فليتأمل لم قيد الشارح بقوله الى آخره ولعله اطلع على أن هذه المسئلة مصورة فى كلامهم بما اذا ظن السلامة الى آخر الوقت فذكره اقتداء بهم * والثالث ان قوله هنا مع ظن السلامة مع قوله السابق مع ظن الموت متدافع كما قال شيخ الاسلام فى الشك قال والوجه انه كظن السلامة لانها الاصل ولان الشرع لا يؤثم بالشك فى الفروع اه * والرابع انه ينبغى أن يكون اقتصار الشارح على الموت فى قوله من الموت على وجه التمثيل وأن يلحق به غيره من موانع

الوجوب وان أخر الفعل عنه ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه بصفة التكليف فحيث وجب فوقت أدائه عنده كما تقدم عن الحنفية لانه منهم وان خالفهم فيما شرطه فذكره المصنف دون الاول المعلوم مما قدمه والاقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع لاتفاقها على أن وقت الاداء لا ينفصل عن الواجب (ومن اخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا (مع ظن الموت) عقب ما يسعه منه مثلا (عصى) لظنه فوات الواجب بالتاخير (فان عاش وفعله) فى الوقت (فالجمهور) قالوا فعله (أداء) لانه فى الوقت المقدر له شرعا (و) قال (القاضيان أبو بكر) الباقلانى من المتكلمين (والحسين) من الفقهاء فعله (قضاء) لانه بعد الوقت الذى تضيق بظنه وان بان خطؤه (ومن أخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا (مع ظن السلامة) من الموت الى آخره ومات فيه قبل الفعل (فالصحيح) انه (لا يعصى) لان التاخير جائز له والفوات ليس باختياره وقيل يعصى

الوجوب كالجنون ولهذا قال الزركشي وهذا فيما اذا كان الطارئ يرفع الوجوب كالموت فإن كان لا يرفعه كالنوم والنسيان فقال ابن الصلاح في الفتاوى اذا نام في اثناء الوقت الى أن خرج فينبغي ان يعصى قطعا قال فان غلبه النوم فكالموت اه وكغلبة النوم في عدم العصيان ما اذا ظن يقظته قبل خروج الوقت كما صرح به شيخ الاسلام كغيره (قوله وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة) قال شيخنا العلامة ان قلت هي متأخرة عن جواز التأخير فلا يصح أن يكون مشروطا بها قلت هي على حذف مضاف أي بعلم سلامتها قال العضد أي ردا على هذا القول لا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى تكليف المحال اه (وأقول) في تأديته الى ذلك نظر لا يخفى اذ العلم بها وان كان غير ممكن الا أن الجواز المشروط به ليس تكليفا اذ هو الزام ما فيه كلفة أو طلبه والعلم المذكور من متعلق خطاب الوضع دون التكليف ثم ان قيل التكليف خطاب الله المتعلق بفعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير أو الوضع كان من التكليف المحال لانه مشروط بالعلم المحال لا التكليف بالمحال الذي هو مراده اه (وأقول) اما جوابه عن السؤال الذي أورده فيتوجه عليه أنه غير مخلص لان العلم بالسلامة متأخر عن جواز التأخير لان العلم غير متحقق في الحال وانما يتحقق بعد والجواز محكوم به في الحال عند هذا القائل أيضا لا يقال الشيخ لا يسلم أنه محكوم به في الحال عنده لانا نقول لو لم يكن محكوما به في الحال ما صح ايراد الشيخ السؤال عليه واما تنظيره في التأدية المذكورة فقد بسط السيد الكلام فيه فقال في كلام العضد السابق مع زيادة قوله وهذا بخلاف ما وقته العمر فانه لو أخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب ما نصه فيه بحثان أحدهما انا لا نسلم أن اشتراط جواز التأخير لسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدي الى تكليف المحال انما يلزم ذلك أن لو وجب عليه التأخير بشرط السلامة اما لو جاز له التأخير فلا كيف وهو متمكن من الاتيان بالواجب حينئذ على المبادرة ثم لما كان جواز التأخير متعلقا بالفعل المكلف به وفي ثبوته على هذا الاشتراط جهالة كان هناك شائبة تكليف بالمحال اذ مرجعه أن يقال افعل هذا الفعل في هذا الوقت ولك فيما بعده بشرط السلامة والتحقيق انه يلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون لجواز التأخير فائدة اذ لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاه لانه محال منه فلو كان مكلفا به لزم تكليف المحال والا فلا وثانيهما أن الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر ان لم يجز تأخيره أصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان كالتأخير مع الوقت فانا لا نأثم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره وأما ما ذكره من انه لو جاز له التأخير أبدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلا بخلاف الظاهر مثلا فان جواز تأخيره الى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب ففيه انه لا يقدح فيما ذكره من الدليل المشترك بين الصورتين غايته انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى أحدهما لمعارضة كل منهما الآخر والذي يمكن أن يقال في توجيهه هو أن المعارض أعني ارتفاع الوجوب دليل قطعي وما ذكره ظني نعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارض القطعي دونه اه وأما قوله كان من التكليف المحال الخ ففيه نظر ظاهر فليتأمل (قوله بعد أن أمكنه فعله) أقول الظاهر أن المراد هنا بامكان الفعل القدرة عليه بأن تحققت الاستطاعة الشرعية في

وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة (بخلاف ما) أي الواجب الذي (وقته العمر كالحج) فان من أخره بعد ان أمكنه فعله

مع ظن السلامة من الموت الى مضى وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصى على الصحيح والا لم يتحقق الوجوب وقيل لا يعصى لجواز التاخير له وعصيانه فى الحج من آخر سنى الامكان

كتب الفقه بخلاف الامكان فى قوله الآتى آنفا يمكنه فعله فيه فان المراد به ان تسعه المدة ولو اريد هنا بالامكان مضى مدة تسعه لم يحتج فى العصيان الى تاخيره بعد ذلك وقد صرح قوله فان من أخره بعد ان أمكنه باعتبار التاخير بعد ذلك الامكان فى العصيان فليتامل (قوله مع ظن السلامة من الموت) أقول وبالاولى مع الشك فى السلامة أو ظن عدمها كما هو ظاهر (قوله الى مضى وقت يمكنه فعله فيه) فيه أمران * الاول ان هذا الجار والمجرور يتعلق بقوله السلامة على ما اقتضاه ما سياتى عن شيخنا العلامة أو بآخره كما قاله غيره * والثانى قال شيخنا العلامة لم يقل الى آخر العمر ليطابق قوله أولا الى آخر الوقت لان السلامة من الموت الى آخر العمر قطعية لا مظنونة ولان القطع بها بمجرده لا يكفى فى جواز التاخير بل لا بد معه من ظن مدة تسعه اه (وأقول) فى كلا توجيهيه بحث اما الاول فلان الذى ينبغى أن يكون القطع فى هذا المقام كالظن بل بان كلا تعليلى القولين فيه وانما اقتصروا على الظن لبعد حصول القطع بل لو أرادوا بالظن ما يشمل القطع لم يمتنع بل يحتمل أن ذلك مرادهم فليتامل وأما الثانى فلان كون القطع بها بمجرده لا يكفى فى جواز التاخير لا ينافى ذلك التعبير مع التقييد ويمكن توجيه صنيع الشارح بالاشارة الى الفرق بين المسئلتين بان ظن السلامة الى آخر وقت الصلاة يمنع عصيان من مات فيه قبل فعلها حيث كان الباقى بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة الى آخر وقت الحج وهو آخر العمر فانه لا يمنع عصيان من مات قبل فعله حيث كان موته بعد مضى مدة تسعه والحاصل أنه يكفى فى عصيان الحج الموت بغير فعل بعد أول مدة تسعه بخلاف الصلاة على أن الشارح لم يتعرض لجواز التاخير الا أن يريد الجواز المفهوم مما ذكره مقابل الصحيح وظاهر أن المراد عليه الجواز فى الظاهر لتبين العصيان عند الموت بلا فعل فليتامل (قوله والا لم يتحقق الوجوب) قال شيخنا العلامة لان تحققه يستلزم تحقق العصيان بالترك ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فان قيل هذا الدليل جار فيما قبل هذه المسئلة قلت يمكن فيه تحقق العصيان بالترك حتى يخرج الوقت لو عاش فلا يلزم من انتفاء العصيان بالتأخير مع الموت انتفاؤه مطلقا والمستلزم لانتفاء الوجوب هو الثانى لا الاول (فان قلت) قد جمعوا فيما وقته العمر بين جواز التاخير والعصيان وهو جمع بين متنافيين (قلت) الجواز نظرا للظاهر والعصيان نظرا لما فى نفس الامر وفيه بعد شئ اه (وأقول) يرد على جوابه عن السؤال الاول انه يمكن تحقق العصيان بالترك أيضا فى الحج وذلك فى حق نحو من خشى الغصب أو تلف ماله كما صرح بذلك أصحابنا وتقدم فى كلام السيد الاشارة الى فرق آخر بقوله بخلاف الظهر مثلا فان جواز تأخيره الى أن يتضيق وقته وقد يرد عليه ما ذكر أيضا اذ وقت الحج يتضيق بخوف نحو الغصب أو تلف المال ويحرم التأخير حينئذ اللهم الا أن يفرق بكثرة تضيق الوقت قبل الفعل بخلاف خوف الغصب وتلف المال وفيه ما فيه كما لا يخفى ويرد على جوابه عن السؤال الثانى انه لزم منه ان الجواز مشروط بسلامة العاقبة وقد ضعفوا هذه المشروطية فيما قبل هذه المسئلة فيحتاج الى الفرق وقد شرح السيد هذا الاشكال وجوابه فى البحث الثانى السابق عنه ويمكن أن يكون قول الشيخ وفيه بعد شئ اشارة الى ذلك فليتأمل (قوله من آخر سنى الامكان) قال شيخنا العلامة وصف لعام مقدر أى من عام آخر سنى الامكان ولو كان وصفا للسنة لقال اخرى

اه (وأقول) يمكن حمله وحمل المسئلة للتأويل بها بما تم بان المؤنث قد يؤول بالمذكر فيعطى حكمه

(قوله لجواز التأخير اليها) قال شيخنا العلامة أى فى نفس الامر وأما فى الظاهر والى الموت اه وأقول قوله أى فى نفس الامر أى كالظاهر بدليل مابعده وقوله والى الموت أى حيث لاعارض كما علم مما قدمناه (قوله اذ لولم يجب لجاز الخ) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان الوجوب الذى رفع مقدما ان كان هو المقيد بوجوب الواجب كما مر فالتالى غير لازم وان كان هو المطلق أى الوجوب بوجه ما فلا لازم حينئذ من الدليل وجوب الفعل المقدور بوجه ما وهو غير محل النزاع اه أى لان محل النزاع الوجوب بوجوب الواجب كما أفاده قول الشارح السابق بوجوب الواجب (وأقول) يمكن ان يجاب باختيار الشق الاول ويوجه لزوم التالى بان المراد بجواز ترك الواجب باعتبار هذا الايجاب فلا يكون هذا الايجاب ايجابا وذلك لانه اذا كان الغرض ان ايجاب الشئ ليس ايجابا لما يتوقف عليه فلا مانع من ان يثبت ايجاب ذلك الشئ بدون ما يتوقف عليه اذ لا يتم الشئ بدون ما يتوقف عليه ولا مع ما يتوقف عليه لان الغرض ان ايجابه ليس ايجابا لما يتوقف عليه والحاصل أنه يلزم من كون ايجاب الشئ ليس ايجابا لما يتوقف عليه عدم كون ذلك الايجاب لذلك الشئ ايجابا لذلك الشئ لان الشئ لا يتم بدون ما يتوقف عليه فاذا لم يكن ايجابه ايجابا له لم يثبت ايجابه واما ايجاب ما يتوقف عليه بطريق آخر فلا يفيد فى كون هذا الايجاب المستقل لذلك الشئ ايجابا لذلك الشئ فليتأمل ثم رأيت السيد قرر كلام العضد بما يخرج منه جواب آخر لكنه خاص بالشرط الشرعى فقال ما لفظه يريد أن الشرط الشرعى يجب بذلك الامر الذى وجب به الفعل المشروط اذ لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضى وجوبه على ما هو المفروض لزم ان يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما أمر به فاذا أتى به مع عدم الشرط صدق انه أتى بجميع المأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزاؤه وخروجه عن عهدة التكليف وهذا ينافى حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون الشرط الشرعى شرطا للفعل قطعا هذا خلف ولا يمكن اجراء هذا الدليل فى الشرائط العقلية والعادية اه وكان وجه عدم امكان الاجراء المذكور ان توقف وجود الشئ على شرائطه العقلية والعادية أمر آخر يقتضى وجوبها وقد فرض فى الدليل انه ليس هناك أمر آخر الا ان يريد بالامر ما ورد من الشارع فليتأمل والظاهر أن هذا الذى ذكره مخالف لقول المولى التفتازانى لا خفاء فى ان النزاع فى ان الامر بالشئ هل يكون أمرا بشرطه وايجابا له والا فوجوب الشرط الشرعى للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة وهذا كان الشرط العقلى معلوم انه لازم قطعا اه فليتأمل (قوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقا) قال شيخنا العلامة هذا القول وان دل عليه كلام المصنف والشارح ففيه صريح كلام التفتازانى قال لا خلاف فى ايجاب الاسباب كالامر بالقتل أمر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع أمر بالاطعام انما الخلاف فى غيره اه (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه بل فى اداه فى غاية الظهور ولا منشأ له ورآ ما يعمى ويصم من حب الاعتراض على المصنف والشارح الا التساهل والاسترواح اما أولا فلان رد كلام المصنف والشارح فى هذا الامر النقلى بكلام المولى

لجواز التاخير اليها وقيل من أوقاته الاستقرار الوجوب حينئذ وقيل غير مسند الى سنة بعينها (مسئلة) الفعل (المقدور للمكلف (الذى لا يتم) أى يوجد (الواجب المطلق الا به واجب) بوجوب الواجب سببا كان أو شرطا (وفاقا للاكثر) من العلماء اذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقا لان الدال على الواجب ساكت عنه (وثالثها) أى الاقوال يجب (ان كان سببا كالنار للاحراق) أى كمساس النار لمحل فانه سبب لاحراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه والفرق ان السبب لاستناد المسبب اليه أشد ارتباطا به من الشرط بالمشروط (وقال امام الحرمين يجب (ان كان شرطا شرعيا) كالوضوء للصلاة (لا عقليا) كترك ضد الواجب (أو عاديا) كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه

التفتازاني ليس اولى من العكس بل لا يرتاب منصف في ان العكس أولى لما استقر من ان للمصنف من سعة الاطلاع في هذا الفن والاستدراك فيه على غيره ما جاوز الحد وفات العد خصوصا ومن المشهور ان من حفظ حجة على من لم يحفظ واما ثانيا فلصحة نقل الخلاف في الاسباب في كلام الائمة حتى في كلام ابن الحاجب بل الشارح نفسه صرح به عنه بقوله الآتي فلا يجب أي السبب كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير اهـ والعجب غفلة الشيخ عنه وعبارة ابن الحاجب في مختصره الكبير مسئلة ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اذا كان مقدورا للمكلف غير لازم له عقلا كترك اضداد المأمور به ولا عادة كجزء من الرأس في الوضوء وحاصله ما جعله الشارع شرطا من ممكنات المكلف فهو واجب وقيل والسبب اهـ فقد صرح بالخلاف في السبب ورجح عدم الوجوب بقوله وقيل والسبب وقال الاسنوي في شرح منهاج البيضاوي ما نصه والثالث ان لا يكون أمرا لا بالسبب ولا بالشرط ثم قال ولا ذكر لهذا الثالث في كلام الآمدي ولا كلام الامام وأتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في مختصره الكبير وان كان كلامه في الصغير في أثناء الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه اهـ وقد حقق الكمال ما يندفع به الاعتراض على ابن الحاجب بانه خرق الاجماع الذي نقله في مختصره الصغير فقال اعلم ان محل الخلاف في المسئلة هو ان الامر بالشيء مطلقا هل هو أمر بالمقدور الذي لا يتم الا به كما ترجمها بذلك في المحصول أو ليس أمرا به والى هذا أشار الشارح بقوله في أول المسئلة واجب بوجوب الواجب وبقوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب ثم على الاول فهل وجوب المقدمة متلقى من نفس صيغة الامر بالاصل أو من دلالة الصيغة قولان الثاني منهما قول الجمهور ونصره ابن برهان ويتحصل ذلك الى ان الدلالة عليه بالتضمن أو بالالتزام وقد صرح بالاول امام الحرمين في البرهان والتلخيص واذا علمت ان ذلك محل الخلاف فاعلم ان محل الاجماع هو انه اذا وجب المسبب فقد وجب السبب لكن وجوبه عند البعض متلقى من صيغة الامر بالمسبب وعند البعض من دلالتها وعند البعض من دليل خارجي لا من الصيغة ولا من دلالتها وهذا هو الذي يذهب اليه ابن الحاجب ومن وافقه كما دل عليه كلامه حيث قال في المنتهى انا لا ننكر ان الاسباب واجبة بدليل خارجي وقال في المختصر وان سلم الاجماع ففي الاسباب بدليل خارجي والدليل الخارجي هو انه لما لم يكن في وسع المكلف ترتيب المسبب على السبب كان القصد بطلب المسببات الاتيان باسبابها كالمأمور بالقتل بالسيف ليس في وسعه الاحز الرقبة وشبهه بامرار السيف لا ترتب الموت على ذلك وهذا الدليل هو الذي نقله الشارح عن بعضهم يريد به المولى سعد الدين اهـ كلام الكمال والاجماع بهذا المعنى لا ينافي ما تقدم عن الاسنوي من حكاية القول الثالث لان المنفي على هذا الثالث ان وجوب السبب بوجوب المسبب وهذا لا ينافي وجوبه بدليل خارجي ولا ما تقدم عن السيد ان فرض المسئلة انه ليس هناك أمر آخر يقتضي وجوب ما لا يتم الواجب الا به بان يقال اذا كان الفرض ما ذكر فكيف يتاتى الاجماع مع ان الاجماع لا بد له من مستند وكيف يكون فرض المسئلة ما ذكر مع ان ذلك الدليل الخارجي أمر آخر يقتضي الوجوب لجواز ان ما نفاه السيد وجود أمر يرد من الشارع وهذا لا ينافي قيام موجب آخر يستند اليه الاجماع كالدليل الخارجي المذكور فليتامل

اذ لا وجود لمشروطه عقلا أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعي

فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه وسكت الامام عن السبب وهو لاستناد المسبب اليه في الوجود كالذي تقدم فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير مختار القول الامام وقول المصنف في دفعه السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعي ممنوع يؤيد المنع ان السبب ينقسم كالشرط الى شرعي كصيغة الاعتاق له وعقلي كالنظر للعلم عند الامام الرازي وغيره وعادي كحز الرقبة للقتل نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الاسباب لانها التي في وسع المكلف واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله وبالمقدور عن غيره قال الآمدي كحضور العدد في الجمعة فانه غير مقدور لآحاد المكلفين أي ويتوقف عليه وجود الجمعة كما يتوقف وجوبها على وجود العدد (فلو تعذر ترك المحرم الا بترك غيره) من الجائز

(قوله فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان اعتباره ان كان باشتراطه لم يفد الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذي هو مطلوب الدليل وان كان بايجابه بوجوب الواجب منع اللزوم لان مجرد اشتراطه كاف في انتفاء وجود مشروطه بدونه اه (وأقول) هذا الاعتراض بمعزل بعيد عن المراد لان المراد ان اشتراطه لذلك الواجب في نفسه لا في هذا الطلب الجديد وحاصله ان اشتراطه في ذلك الواجب في حد نفسه لما لم يكن الا باعتبار الشرع والا فيمكن وجود صورة ذلك الواجب بدونه كان اللائق قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة الى قصده به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلي والعادي فانه لما لم يمكن وجود صورة الواجب بدونهما كان في طلبه غنية عن قصدهما بالطلب لان توقف وجوده عليهما مقتض لهما ومغن عن قصدهما فتأمله (قوله ممنوع) أقول المنع يؤخذ من توجيه قول الامام بقوله اذ لا وجود لمشروطه عقلا أو عادة بدونه أي فهو مستغن عن الايجاب اذ لا يحتاج الى ايجاب الشيء لآخر الا اذا أمكن تحقق ذلك الآخر بدونه (قوله نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الاسباب الخ) أقول هذا تأييد لدفع المصنف وأورد شيخنا الشهاب ان هذا الكلام يقتضي اخراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا يكون من مقدمة الواجب بل هي الواجب عبر عنها بالمسببات قال قلنا لذلك مع قوله أي الكمال فيما سبق لا من الصيغة ولا من دلالتها اه (وأقول) أما الاول فيجاب عنه بان مراد البعض ان الاسباب هي المقصودة بالمباشرة لانها التي يمكن مباشرتها وهذا لا ينافي ان المقصود بالذات حصول مسبباتها وأما الثاني فقول الكمال المذكور انما هو قول ثالث في المسئلة كما يستفاد من كلامه (قوله واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه) أي بما يتوقف وجوبه عليه كما يصرح به تمثيله بقوله كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله قال شيخ الاسلام المراد بالمطلق ما لا يكون مقيدا بما يتوقف عليه وجوده وان كان مقيدا بغيره كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس فان وجوب الصلاة مقيد بالدلوك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما اه وقال السيد ما نصه قال الشارح الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما اعتبر قيد الحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى أخرى فان الصلاة بل التكاليف بأسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليهما مقيدة وأما بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا تمس اعتبار الحيثية في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب الشفاء في مبحث الجنس اه وقال الزركشي الثاني ان يكون مطلقا احترز عن الواجب المقيد بحالة حصول المتوقف عليه كقوله ان ملكت النصاب فزك فلا يقتضي ايجاب ملك النصاب اتفاقا وكذا حج ان استطعت وفي هذا القيد أيضا نظر لانه فيما لا يتم الواجب الا به وكلامه فيما لا يتم الواجب الا به وبينهما فرق ولهذا عبر ابن الحاجب بالواجب ولم يذكر المطلق اه (قوله فلو تعذر ترك المحرم الخ) هذه فروع ثلاثة أشار المصنف بالفاء الى تفرعها على الاصل السابق كما أشار بقوله لتوقف ترك المحرم الذي هو واجب عليه قال الكمال ولا يخفى بعد التأمل ان المتوقف بالحقيقة في الاخيرين من هذه الفروع تيقن الترك وهو العلم بوجود الواجب لا نفس

وجود الواجب فلو فسر الشارح قول المصنف لا يتم بما يتناول العلم بوجود الواجب فقال
الفعل المقدور للمكلف الذى لا يتم الواجب المطلق الا به بان توقف عليه وجود الواجب أو العلم
بوجوده لظهر وجه التفريع اه وسلك الجلال السيوطى هذا المسلك فقال المقدمة قسمان
احدهما يتوقف عليها نفس وجود الواجب والثانى يتوقف عليها العلم بوجوده وذلك بان
لا يمكن الكف عن المحرم الا بالكف عما ليس بمحرم كما اذا اختلطت نجاسة الخ (وأقول) الذى
يظهر ان اعراض الشارح المحقق عن ذلك لعدم الحاجة اليه اذ يصدق فى كل من الفرعين
الاخيرين ما دام الاشتباه كما هو فرض المسئلة توقف نفس الاتيان بالواجب اى على وجه مبر
شرعا فتأمله (قوله كماء قليل وقع فيه بول) أقول قد اشتهر التسامح فى التمثيل والاكتفاء فيه
بالفرض فضلا عن كونه على قول وضعف المناقشة فيه فاطالة الكمال وغيره المنازعة فى هذا
التمثيل ليست فى محلها (قوله فلم يتعذر فى ذلك الخ) قال شيخنا العلامة قد يعترض بان الواجب
وهو ترك المحرم اذا أمكنه فعله وحده لم يكن ترك الجائز حينئذ مما لا يتم الواجب الا به فلا يصح
جعله من فروعه كما يشير اليه قوله فلو اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا الغفلة الفاحشة
اذ لا يخفى بأدنى تأمل ان التمثيل بذلك مقيد بحال الاشتباه وان المكلف حينئذ مخاطب بترك
المحرم وان تركه فى ذلك الحال واجب حتى لو استمتع باحداهما فى ذلك أثم كما صرحوا به
فى الفروع وان ذلك الترك الواجب فى ذلك الحال متوقف على ترك الجائز فيكون تركه واجبا
أيضا لتوقف الترك الواجب عليه وهذا لا ينافيه امكان ظهور الحال والتمكن حينئذ من ترك
المحرم وحده لان الكلام ليس باعتبار هذا الحال أعنى الظهور بل باعتبار حال الاشتباه كما تقرر
ولعمرى ان هذا فى غاية الظهور والعجب كيف خفى على الشيخ فقوله اذا أمكنه فعله وحده ان
أراد فرض الامكان حال الاشتباه فقوله لم يكن ترك الجائز حينئذ مما لا يتم الواجب الا به غير
صحيح لان ترك الحرام حال الاشتباه واجب فيكون ما توقف عليه وهو ترك الجائز أيضا واجبا
وان أراد فرض ذلك بعد زوال الاشتباه فهذا خلاف موضوع التمثيل فأحسن التأمل والله
الموفق (قوله فلم يتناوله ما ذكر قبله) أقول فيه رد لما توهمه الكورانى حيث قال ولو بدل
المصنف لفظة أو بكاف التشبيه لكان أولى لكون المسئلة من فروع القاعدة اه فانه ان
أراد بالقاعدة ان ما لا يتم الواجب الا به واجب فالتعبير بأو لا ينافى ذلك أو قوله فلو تعذر الخ
فليس هذا من فروعها كما تبين (قوله لا يتناول المكروه) فيه أمران * الاول ان المراد انه
لا يتناول الماهية أى يتعلق بها باعتبار المكروه أى تحققها فيه فهذه العبارة لا تنافى ما يأتى ان
الامر لطلب الماهية بل تمكن مطابقتها له خلافا لما أوهمه كلام شيخنا العلامة * والثانى ان
شيخنا العلامة أورد ان المكروه لمكانه من جملة الجزئيات المكروهة وسيأتى انه صحيح فيتناوله
الامر فلا يصح العموم ثم أجاب بان الكراهة فى ذلك ليست للفعل بل لكونه فى ذلك المكان
فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزئى الفعل لا الكون اه (وأقول) فى هذا الجواب نظر
لان النهى لا يتعلق الا بالافعال والكون المذكور ليس منها فالوجه استثناء ما ذكرا وتقييد
القاعدة ثم رأيت شيخ الاسلام قيدها فقال ومحل ما ذكر فى المكروه منها اذا كان له جهة
أو جهتان بينهما لزوم كما يؤخذ مما سيأتى اه (قوله فلا تصح الصلاة فى الاوقات المكروهة)

كماء قليل وقع فيه
بول (وجب) ترك ذلك
الغير لتوقف ترك المحرم
الذى هو واجب عليه
(أو اختلطت) أى اشتبهت
(منكوحة) لرجل (باجنبية)
منه (حرمتا) أى حرم
قربانهما عليه (أو طلق
معينة) من زوجتيه مثلا
(ثم نسيها) حرم عليه
قربانهما أيضا اما الاجنبية
والمطلقة فظاهر واما
المنكوحة وغير المطلقة
فلاشتباههما بالاجنبية
والمطلقة وقد يظهر الحال
فترجعان الى ما كانتا عليه
من الحل فلم يتعذر فى ذلك
ترك المحرم وحده فلم يتناوله
ما ذكر قبله وترك جواب
مسئلة الطلاق للعلم به من
جواب ما قبلها ولو أخره
عنهما لاحتاج الى ذكر
ما زدته بعد قوله معينة
كما لا يخفى فيفوت الاختصار
المقصود له (مسئلة مطلق
الامر) بما بعض جزئياته
مكروه كراهة تحريم أو تنزيه
بان كان منهيا عنه (لا يتناول
المكروه) منها (خلافا
للحنفية) لنا لو تناوله لكان
الشئ الواحد مطلوب
الفعل والترك من جهة
واحدة وذلك تناقض (فلا
تصح الصلاة فى الاوقات
المكروهة) اى التى كرهت

أقول الوجه الحسن لهذا التفريع هو ما أشار إليه الشارح المحقق بقوله اذ لو صحت على
واحدة من الكراهتين أى وافقت الشرع بأن تناولها الامر بالنافلة المطلقة الخ وحاصله كما
لا يخفى على ذى لب ان صحة الصلاة موافقتها الشرع كما تقدم ان الصحة مطلقا موافقة ذى
الوجهين الشرع وموافقتها الشرع بسبب تناول الامر لها اذ العبادة ما لم يؤمر بها ولو من
بعض الوجوه الذى لا يلزم شيأ من وجوه المنع لا تكون موافقة للشرع فلا تكون صحيحة فتكون
صحتها موقوفة على تناول الامر لها على ما ذكر ومستلزمة له وان كان مطلق الصحة الشاملة
لصحة غير العبادات لا تتوقف على ذلك ولا تستلزمه فتناول الامر لها لازم لصحتها فيلزم من نفيه
نفى صحتها لان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فاستنتاج المصنف نفي صحة الصلاة في الاوقات
المكروهة من نفي تناول الامر لها استنتاج في غاية الصحة والظهور لا خفاء فيه ولا ارتياب
واذا علمت ذلك علمت ان اعتراض شيخنا العلامة بقوله ما نصه اعلم ان ابن الحاجب وغيره عرفوا
الصحة عند المتكلمين بانها موافقة أمر الشارع فالصحة تستلزم كون الصحيح مأمورا فيصح
الاستدلال بنفيه على نفيها لان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم وان المصنف عرفها بموافقة الشرع
التى لا تستلزم الامر لوجودها فى العقود المباحة فلا يلزم من نفيه نفيها فاستنتاج نفيها من نفيه
بقوله فلا يصح اشتباه اه نص شيخنا من قبيل الاشتباه القبيح والسم والصريح ومنشأ ذلك
انه سرى ذهنه الى مطلق الصحة الذى لا يستلزم الامر غافلا عن ان الكلام في صحة الصلاة
فان صحتها تستلزم الامر بها فى الجملة اذ لو لم يؤمر بها مطلقا لم تكن موافقة للشرع ولا مستجمعة
لما يعتبر فيها من عدم وقوعها فى هذا الوقت المخصوص وانما كان يصح هذا الاعتراض لو كان
المصنف استدل بنفي الامر على نفي مطلق الصحة أو على نفي صحة المباحات وليس كذلك كما لا يخفى
بل انما استدل بنفيه على نفي صحة الصلاة لا يقال لا نسلم ان الصحة عند المصنف تستلزم الامر
فى العبادات لان الصلاة فى الاماكن المكروهة صحيحة غير مأمور بها لانها مكروهة لانا نقول
ان الصلاة المذكورة مأمور بها قطعا من حيث نفسها والنهى فيها راجع لخارج غير لازم كما
قرره شيخنا كغيره والمراد بكون الشئ مأمورا به الذى هو لازم الصحة كونه مأمورا به من حيث
نفسه ولو من بعض الوجوه كما تقدم لا مطلقا كما هو ظاهر ولو صح الاعتراض بذلك ورد على
طريقة ابن الحاجب أيضا بان يقال الصحة لا تستلزم كون الشئ مأمورا به بدليل الصلاة
فى الاماكن المكروهة فليتأمل (قوله وان كان كراهة تنزيه) قال شيخنا العلامة المستتر
فى كان عائد على كراهتها وفيه ان ضمير المؤنث المجازي مذكر وهو ممنوع الا فى ضرورة اه
(وأقول) ذكره باعتبار ان الكراهة نهى مخصوص أو خطاب مخصوص أو نحو ذلك فلا منع ولا
ضرورة (قوله بان تناولها الامر) قال شيخنا العلامة فسر به موافقة الشرع وهى أعم منه
اذ هى كما مر استجماع ما يعتبر فيه شرعا أى من الاركان والشروط اه (وأقول) اما أولا فليس
هذا تفسيرا للموافقة بل هو بيان لسببها لان الموافقة تتوقف على تناول الامر وليست عينه كما
هو ظاهر واما ثانيا فان أراد بانها أعم انها تصدق بتناول الامر وبغيره كما فى العقود المباحة
اذ يتحقق فيها موافقة الشرع دون تناول الامر اذ لا أمر فيها فسقوط هذا الاعتراض ظاهر
لان الاعم مطلق موافقة الشرع لا موافقة الصلاة الشرع والكلام فى الثانى دون الاول لان

فيها الصلاة من النافلة
المطلقة كعند طلوع
الشمس حتى ترتفع كرمح
واستوائها حتى تزول
واصفرارها حتى تغرب
ان كان كراهتها فيها كراهة
تحريم وهو الاصح عملا
بالاصل فى النهى عنها
فى حديث مسلم (وان كان
كراهة تنزيه) وصححه
النووى ايضا فى بعض كتبه
فلا تصح أيضا (على
الصحيح) اذ لو صحت على
واحدة من الكراهتين أى
وافقت الشرع بأن تناولها
الامر بالنافلة المطلقة
المستفاد من أحاديث
الترغيب فيها لزم التناقض

الكلام فى صحة الصلاة لا فى مطلق الصحة كما لا يخفى وان أراد بانها اعم ان لها معتبرات أخر غير تناول الامر فتفسيرها بالتناول غير كاف فجوابه انه لا يصدق حقيقة تناول الامر الا عند اجتماع سائر المعتبرات اذ لو تخلف شئ منها امتنعت الصلاة فلا يتناولها الامر واما ثالثا فالاستجماع المذكور ليس هو الموافقة بل به تحقق الموافقة وقوله كما مر ممنوع اذ لم تفسر فيما مر بالاستجماع المذكور ولهذا قال الشارح هنالك لاستجماعه الخ بلام التعليل (قوله فتكون مع جوازها فاسدة) قال شيخ الاسلام اشارة الى رد استشكال ذلك بانه اذا جاز الاقدام عليه فكيف لا يصح ووجه الرد ما قرره من لزوم التناقض وقول الزركشي ان الاقدام على العبادة التى لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا جوابه ان الحرمة بمعنى آخر اه أى وذلك المعنى الآخر هو التلاعب ثم لا يخفى ما فيه فان الحرمة مطلقا تنافى الجواز وأى معنى وفائدة للجواز حينئذ وفى حاشيته أعنى شيخ الاسلام لشرح البهجة للعراقى مانصه وأيضا اباحة الصلاة على القول بكراهة التنزيه من حيث ذاتها لا تنافى حرمة الاقدام عليها من حيث عدم الانعقاد مع انه لا بعد فى اباحة الاقدام على ما لا ينعقد اذا كان الكراهة فيه للتنزيه ولم يقصد بذلك التلاعب اه أى لكن ينبغى حرمة الاستمرار على هذا ولعل هذا أحسن الاجوبة (قوله وسيأتى) قال شيخنا العلامة أى فى مبحث النهى ان النهى لخارج أى غير لازم كذا قيده الشارح فيه قال المصنف والشارح هنالك كالوضوء بمغصوب قال الشارح لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضا وكالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضا وكالصلاة فى المكان المكروه أو المغصوب اه وأنت تعلم ان لازم الشئ ما يلزم من وجود الشئ وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشئ لجواز كونه أعم من الملزوم وكل من الاتلاف والتفويت والتعرض بالصلاة لما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والصلاة وان تحقق بغيرهما أيضا والحكم بانه فى ذلك غير لازم من اشتباه اللازم بالملزوم فتدبر اه (وأقول) كثيرا ما تزل الاقدام ويقع الغلط كما صرح بذلك الائمة من عدم التمييز بين الاصطلاحات وتحرير مقاصد القوم كما وقع للشيخ هنا فانه لم يميز بين اصطلاح الاصوليين هنا فى الخارج واللازم واصطلاح غيرهم ولم يحرر مقصودهم بهما وتمسك بمجرد ما تقرر فى اصطلاح المنطق فى ذلك فوقع فى الغلط الذى أوقعه فى هذا التشنيع الذى عاد عليه وذلك لان مرادهم بالخارج عن الشئ ما يوجد مع غيره وان لم ينفك عن ذلك الشئ أى وان كان لازما أعم وبلازم الشئ ما لا ينفك عنه ولا يوجد مع غيره وحاصله اللازم المساوى كما لا يخفى ان مرادهم ما ذكر على من له تتبع لنصوصهم واطلاع على مقاصدهم قال العلامة القرافى فى شرح المحصول نقلا عن الامام الرازى فى المعالم أجمعوا على ان النهى لا يفيد الملك فى جميع الصور بل الضابط ان المنهى عنه اما ان يكون تمام المنهى عنه أو جزءه أو خارجا لازما أو خارجا مفارقا ثم قال واما القسم الرابع وهو الخارج المفارق لا يمنع صحة العقد كالوضوء بالماء المغصوب اه فانظر هذا الامام كيف جعل الوضوء بالماء المغصوب مما نهى عنه لخارج مفارق وأقره هذا العلامة على ذلك مع ان ذلك الخارج لا ينفك عن ذلك الوضوء فهو لازم أعم وليس لازما مساويا فهذا نص من هذين الامامين فى ان المراد بالخارج واللازم ما قلناه وقد نقل الاصفهانى وناهيك به فى شرح المحصول ما نقله القرافى وأقره

(فتكون) على كراهة التنزيه (مع جوازها فاسدة) أى غير معتد بها لا يتناولها الامر فلا يثاب عليها وقيل انها على كراهة التنزيه صحيحة يتناولها الامر فيثاب عليها والنهى عنها راجع الى أمر خارج عنها كموافقة عباد الشمس فى سجودهم عند طلوعها وغروبها ادل على ذلك حديث مسلم وسيأتى ان النهى لخارج لا يفيد الفساد برجوع النهى فيها للخارج اتفصل الحنفية أيضا فى قولهم فيها بالصحة مع كراهة التحريم -

أيضا وذكر عن الائمة عبارات توافق ذلك منها قوله عن شرح اللمع للشيخ أبي اسحق وقال بعض أصحابنا ان كان النهي يختص بالمنهي عنه كالصلاة في السترة النجسة دل على فساده وان كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب من الحرير والبيع وقت الصلاة والنداء لا يدل على فساده اه فانظر قوله كالصلاة في الدار المغصوبة والبيع وقت النداء مع ان المنهي الخارج منه هو استعمال ملك الغير والتفويت وهو لا ينفك عن الصلاة المذكورة ولا عن البيع لكنه يوجد مع غيره أيضا فهو لازم أعم فهذا نص في ان المراد بمقابله وهو اللازم ما لا ينفك عن ملزومه ولا يوجد في غيره وكان مراده بقوله وان كان لا يختص بالمنهي عنه وان كان لمعنى لا يختص بالمنهي عنه أو أراد بالمنهي عنه ذلك الخارج كالتفويت بالبيع فان النهي لا يختص به بل يوجد في التفويت بغيره ومنها قوله ونقل عن طائفة من المتكلمين ان النهي ان كان لمعنى يخص المنهي عنه كالصلاة في البقعة النجسة فانه يقتضي فساد المنهي عنه فان النهي انما كان لمعنى يخص الصلاة وهو النجاسة ألا ترى انه في غير الصلاة لا يمنع من الجلوس في البقعة النجسة وان كان النهي لمعنى لا يخص المنهي عنه لا يقتضي فساده وذلك بمثابة النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة فانه نهي عن الغصب وذلك لا يخص الصلاة اه فانظر كيف جعل الغصب مما لا يقتضي الفساد مع انه لازم للصلاة في الدار المغصوبة لكنه أعم لوجوده في غيرها فهذا نص في انهم أرادوا بالخارج واللازم ما ذكرنا وعدم اقتضاء النهي الفساد في صورة الصلاة في الدار المغصوبة هو قول جمهور العلماء وهو المعتمد عند المصنف كابن الحاجب وغيره لا يقال سيأتي في كلام الشارح كغيره في تلك الصورة ان كلا من حقيقتي الصلاة والغصب يوجد بدون الآخر فلا يكون الغصب لازما لانا نقول لزوم الغصب للصلاة في الدار المغصوبة التي هي المنهي عنه قطعي معلوم ضرورة ولا ينافيه ما يأتي من الشارح لانه باعتبار ما اشتمل عليه المنهي عنه من الجهتين المذكورتين وهذا لا ينافي القطع بان نفس المنهي عنه وهو الصلاة في الدار المغصوبة يستلزم الغصب فتدبره وفي شرح المنهاج للاسنوي وشرح الكتاب للزركشي وغيرهما مثل ما تقدم عن القرافي وعن تفطن لمراد القوم الكمال وشيخ الاسلام في حاشيتهما حيث بينا ان مرجع النهي في الصلاة في الحمام مثلا وهو التعرض لوسوسة الشياطين عام أي يحصل بغير ذلك المكان وان كان لازما للصلاة فيه كما سيأتي عنهما واذا تأملت ذلك علمت انه لا منشأ لاعتراض الشيخ ودعواه الاشتباه الا اشتباه مراد القوم عليه وعدم تمييزه بينه وبين غيره فقلد بمجرد ما عرفه من اصطلاح المنطق من غير تحرير لمقصود القوم على ان اطلاق القوم اللازم على ما ذكرناه لا يخالف اصطلاح المنطق لان اللازم في اصطلاحه أعم ومساو فغاية الامر انهم ارادوا باللازم أحد قسميه وهو المساوي لانه الموافق لمقصودهم وبالخارج ما عداه ولا غبار على ذلك فلا تكن من الغافلين (قوله فالنهي في الامكنة ليس لنفسها) قال شيخنا العلامة أي لنفس الامكنة فجعل الضمير في لنفسها للامكنة وهو قضية صنيع الكمال حيث قال في السؤال الذي أورده لا لنفس الزمان لكن جعل شيخ الاسلام للصلاة فقال بمعنى ليس لنفس الصلاة ولا للازمها بخلافه في الازمنة اه ولعله أقرب معنى والاجود نفي كونه لنفس الامكنة أي فائدته فان مجرد كونه لنفس الامكنة لا يفيد الا بعد اثبات لزومها للصلاة مع انه

كالصلاة في المغصوب اما الصلاة في الامكنة المكروهة فصحيحة والنهي عنها لخارج يوجد كالتعريض بها في الحمام لوسوسة الشياطين وفي أعطان الابل لنفارها وفي قارعة الطريق لمرور الناس وكل من هذه الامور يشغل القلب عن الصلاة ويشوش الخشوع فالنهي في الامكنة ليس لنفسها

لالزوم كما سيأتي بيانه بخلاف نفي كونه لنفس الصلاة فانه يفيد لان كون النهي لنفس الصلاة يفيد الفساد فنفي كونه لنفسها يفيد صحتها او كنفسه الازمها فحيث يستنتج الصحة من نفي كون النهي لنفسها يراد أيضا نفي كونه للازمها واعلم ان الذي يظهر في معنى قولهم نهي عن كذا لنفسه أو لازمه مثلا انه ليس المراد بقولهم فيه لنفسه أو لازمه حقيقة التعليل بل بيان مرجع النهي فمعنى نهي عنه لنفسه نهي عنه باعتبار نفسه ومعنى نهي عنه للازمه انه نهي عنه باعتبار لازمه ومعنى نهي عنه لخارج انه نهي عنه باعتبار الخارج ويدل على ذلك تعبيرهم برجوع النهي الى أمر داخل أو لازم أو خارج كقول المصنف والشارح الآتي في مبحث النهي وفيها أي في المعاملات ان رجع النهي الى أمر داخل أو رجع الى لازمها وقول الشارح في النهي لخارج أي غير لازم لان المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج (قوله بخلاف الازمنة) أي فان النهي عن الصلاة فيها الخارج لازم وهو تلك الاوقات كما ذكره الشارح في مبحث النهي الآتي بقوله وكالصلاة في الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها اه ووجه لزوم الاوقات دون الاماكن انه يمكن ارتفاع النهي عن الامكنة قبل فعل الصلاة فيها بان تجعل الحمامات مساجد ولا يضر زوال الاسم لان الامكنة باقية بحالها وانه يمكن حال ايجاد الفعل نقله من ذلك المكان الى مكان آخر ولا يمكن واحد من هذين الامرين في الزمان على انه لا حاجة لذلك مع قولنا ان النهي في الامكنة ليس لاجلها بل لا تعرض فيها كالتعرض لوسوسة الشياطين في الحمام وانما يحتاج لبيان انتفاء لزوم ذلك العارض وسيأتي بيانه قال الكمال لا يقال هذا أي ان النهي في الامكنة ليس لنفسها بل لخارج بخلاف الازمنة فافترقا ان سلم في غير ساعتي الطلوع والغروب فهو فيهما ممنوع لان النهي فيهما لموافقة عباد الشمس فهو راجع لمعنى خارج كما مر عن الحنفية لا لنفس الزمان فاين الفرق لانا نقول موافقة عباد الشمس في سجودهم عبارة عن ايقاع الصلاة في هذا الزمن الخاص من حيث هو ايقاع فيه بخلاف الصلاة في الحمام مثلا فان متعلق النهي فيها وهو التعرض لوسوسة الشياطين من حيث انها مما يشغل القلب ويخل بالخشوع عام كمتعلق النهي عن الصلاة في المغصوب وهو شغل ملك الغير اه ووافقه على ذلك شيخ الاسلام وقوله عام أي يحصل بغير ذلك المنهي عنه وهو الصلاة في الامكنة المذكورة أيضا وان كان لازما لها فلا يكون النهي لخارج لازم حتى يقتضي الفساد لان المراد باللازم ما لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم بيانه ثم لا يخفى ان المفهوم من سياقه ان مقصوده بهذا الجواب اثبات رجوع النهي لنفس الزمان مع ان جوابه لا يفيد ذلك بل انما يفيد رجوع النهي الى الموافقة المذكورة أي ايقاع الصلاة في ذلك الزمن فالزمان متعلق مرجع النهي لا نفسه الا ان يجاب بان المراد برجوع النهي للزمان أعم من ان يرجع اليه بنفسه او بواسطة كونه متعلق المرجع الا انه يرد حينئذ انه لا حاجة الى هذا لانه يكفي ذلك المرجع نفسه لانه شئ خاص فيقتضي عدم الصحة هنا مع ان فيما ادعاه من ان الموافقة المذكورة هي الايقاع المذكور بحثا بل الظاهر انها تحصل بذلك الايقاع لا انها عينه وعلى هذا فمرجع النهي الموافقة المذكورة وهي شئ خاص لا يحصل بغير الصلاة في هذين الوقتين ولازمة للصلاة فيهما وذلك يقتضي عدم الصحة (قوله على الاصح) مقابله ان

بخلاف الازمنة على الاصح فافترقا واحترز بمطلق الامر عن المقيد بغير المكروه فلا يتناوله قطعا

النهي في الازمنة للخارج وهو موافقة عباد الشمس كما دل عليه الحديث قال بعض من لقيناه ويجاب بان هذا حكمة النهي وليس بعلة لعدم اطراده والالزم حكمه ومع وجود السبب اه وأقول لو صح هذا ورد على الصحيح من ان النهي للازم العبادة وهو الاوقات الفاسدة كما قال هذا البعض أيضا به القول الصحيح أنه قال هذا ليس علة لعدم اطراده والالزم حكمه ومع وجود السبب والتزام ذلك خلاف كلامهم مع ان المقابل ان يعتبر في العلة شرطا أو شيطرا يخد وص المحل من كون الصلاة لاسبب لها وكونها بغير الحرم فلا يلزم عدم الاطراد على ان الوجه انه ليس المراد فيما ذكر حقيقة التعليل كما سبق بيانه (قوله أما الواحد بالشخص) قال شيخ الاسلام هو ما يمتنع تصوره من حمله على كثيرين كالصلاة في مغصوب اه وهو نص في ارادة الجزئي الحقيقي وهو قضية تقييدهم الواحد بقولهم بالشخص ولا ينافيه انهم قابلوا الواحد بالشخص بالواحد بالجنس كما عبر به العضد وغيره ومقابل الواحد بالجنس لا ينحصر في الواحد بالشخص بل يشمل أيضا الواحد بالنوع لجواز انهم أرادوا بالواحد بالجنس ما يشمل الواحد بالنوع ويدل عليه ان بعضهم كالاصفهاني في شرح المختصر عبر بدل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع وعلى هذا فلابد من تقييد الصلاة في الدار المغصوبة في تمثيلهم به للواحد بالشخص من قيود تصيرها واحدا بالشخص كان يراد صلاة زيد الثلاثية في يوم كذا في ساعة كذا في دار عمرو بغير رضاه أو من تقدير المضاف أي كجزء الصلاة في الدار المغصوبة أي جزئيها الحقيقي ثم لقائل ان يقول أي حاجة الى فرض هذا الكلام في الواحد بالشخص وهلا فرض في الواحد بالنوع اذا عرف بما هو منشأ هذا الخلاف كالصلاة في المغصوب فانا نقطع بان كل فرد من افراد الصلاة في المغصوب يجري فيه هذا الخلاف فيصح فرضه في النوع الكلي الشامل لسائر الافراد فيقال أما ماله جهتان لا لزوم بينهما الخ ولا يقيد بالواحد بالشخص ولا ينافي ذلك ان النوع لا وجود له بنفسه في الخارج بخلاف الجزئيات الحقيقية لما سيأتي في مبحث الامر والنهي (قوله لا لزوم بينهما) قال الكمال تنبيه على تقييد محل النزاع بذلك وعلى ان قول المصنف كالصلاة تقييد لاطلاق الجهتين في عبارته لا تمثيل محض والتقييد المذكور للاحتراز عن صوم يوم النحر ونحوه مما لا انفكاك لاحدى جهتيه عن الاخرى فلا يقال انه مأمور به من حيث هو صوم منهي عنه من حيث انه مضاف الى يوم النحر لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لامكان كل منهما بدون الآخر اه وهو كالصريح بان الجهتين في صوم يوم النحر هما كونه صوما وكونه صوما ليوم النحر وهو موافق لقول العضد قالوا أي القائلون بعدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين اذ لا مانع أي من الصحة الا اتحاد المتعلق أي للامر والنهي واعتبار الجهتين يدفعه أي لاتحاد الجواب بوجهين أحدهما ان صوم يوم النحر أي الذي هو جهة النهي لا ينفك عن الصوم أي الذي هو جهة الامر لان المضاف يستلزم المطلق أي بخلاف العكس فلم تنفك الجهة الاولى المذورة عن الثانية أي لم تنفرد عنها وان انفكت الاولى عن الثانية في صوم عاشوراء مثلا فكانا بمنزلة الجهة الواحدة بخلاف الصلاة والغصب لامكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى أي الصحة فيماله جهتان مما يجوز انفكاك الجهتين فيه اه لكن يشكل عليه ان هذا الاعتبار يوجد في

(أما الواحد بالشخص له جهتان) لا لزوم بينهما

الصلاة فى المغصوب اذهى صلاة وصلاة فى مغصوب والثانية لاتنفك عن الاولى لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الاولى تنفك عن الثانية فى صلاة فى ملكه فكيف صح الفرق بينهما ثم رأيت شيخ الاسلام أورد هذا الاشكال وأجاب عنه فقال فان قلت كل من صوم يوم النحر والصلاة فى المغصوب مقيد والمقيد يستلزم المطلق فلم قلتم بالانفكاك فيها دونه قلنا لان الزمن داخل فى ماهية الصوم لانه الامساك عن المفطر بالنهار بخلاف المكان ليس داخلا فى ماهية الصلاة اه فان قلت قد ظهر من هذا التعريف ان اللزوم المنفى المقتضى للفساد أعم من اللزوم من الجانبين ومن أحدهما اذ اللزوم فى صوم يوم النحر من أحدهما كما تبين وهذا يخالف ما بيناه فيما سبق ان النهى لخارج انما يقتضى الفساد اذا كان ذلك الخارج لازما مساويا قلت لا نسلم المخالفة لان انتفاء لزوم المساواة بين جهتى المنهى عنه لا ينافى وجوده بين المنهى عنه وخارجه الذى هو مرجع النهى فى الحقيقة وكان ثبوت اللزوم بين الجهتين فى الجملة مستلزم لثبوت لزوم المساواة بين المنهى عنه وخارجه المذكور فان اللزوم بين جهتى صوم النحر ثابت فى الجملة كما تقرر مع تحقق لزوم المساواة بين صوم النحر وخارجه المذكور الذى هو الاعراض عن ضيافة الله تعالى بخلاف الصلاة فى المغصوب فان خارجها المذكور الذى هو الغصب يوجد بغيرها أيضا فليتامل (قوله فى المكان المغصوب) كان تقديره المكان مع ان الحكم لا يتقيد به مع التصريح به فى كلام من جرت عادة المصنف بالاخذ منه أو بموافقته والمشى على طريقته لان ذلك قرينة على ارادة المصنف له وقد عبر ابن الحاجب بقوله كالصلاة فى الدار المغصوبة وقد يقال ان اسقاط الموصوف اشارة الى ارادة التعميم (قوله وهذا هو التحقيق الخ) قد يعارضه ما تقرر فى الفروع من سقوط الثواب فى الصلوات المكروهة كالصلاة حاقنا أو حاقبا أو بحضرة طعام يتوق اليه الى غير ذلك فانه اذا أسقطت كراهة التنزيه الثواب فكيف بالتحريم اللهم الا ان يحمل السقوط فى هذه المكروهات على الردع والزجر ويلتزم حصول الثواب على ما هنا ويرد ما قاله الشارح هنا من التحقيق المذكور اذ لا معنى لسقوط الثواب مع التنزيه وثبوته مع التحريم مع رجوع النهى لخارج فيهما فليتامل (قوله نادما الخ) قال شيخنا العلامة اقتصر فى تفسير التوبة على جزأين من أجزاء مفهومها الا الاقلاع وهو ثالثها قد تحقق بقوله الخارج وقد يقال الاقلاع أخص من مطلق الخروج لانه الكف امتثالا اه (وأقول) فيما ذكره نظر اما أولا فاعتبار قيد الامتثال فى الاقلاع الذى هو أحد أركان التوبة فى محل المنع ويحتاج فيه لسند صحيح صريح من كلام الفقهاء والظاهر انه ليس فى كلامهم ما يساعده على ذلك وأما ثانيا فقد يقال ان تحقق الندم يغنى عن هذا القيد لان الندم على المعصية من حيث كونها معصية كما هو المراد بما يقتضى مصاحبة الاقلاع بقصد الامتثال او ما يقوم مقامه وأما ثالثا فقد يقال انما لم يتعرض للاقلاع لان حقيقته غير متصورة حال الخروج لانه انما يتم بانتهاء الخروج فلا يتصور اعتبار حقيقته قبله فيكون المراد ان الشروع فى الخروج الذى هو شروع الاقلاع هل يكفى فى قطع الاثم ويسد مسد الاقلاع أو لا (قوله فلا يخلص) قال شيخنا العلامة الفاء للتفريع ومعلوم ان المناسب للتفريع على ما تقدم هو الخلوص لا عدمه اه (وأقول) هو عجيب لان تفريع عدم الخلوص من المعصية على الاشتباك فيها الذى هو من جملة ما تقدم فى غاية الوضوح وكان الشيخ ظن انه تفريع على قوله

(كالصلاة فى) المكان (المغصوب) فانها صلاة وغصب أى شغل ملك الغير عدوانا وكل منهما يوجد بدون الآخر (فالجمهور) من العلماء قالوا (تصح) تلك الصلاة التى هى واحد بالشخص الى آخره فرضا كانت أو نفلا نظرا لجهة الصلاة المأمور بها (ولا يثاب) فاعلها عقوبة له عليها من جهة الغصب وقيل يثاب من جهة الصلاة وان عوقب من جهة الغصب فقد يعاقب بغير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه وهذا هو التحقيق والاول تقريب رادع عن ايقاع الصلاة فى المغصوب فلا خلاف فى المعنى (و) قال (القاضى) أبو بكر الباقلانى (والامام) الرازى (لا تصح) الصلاة مطلقا نظرا لجهة الغصب المنهى عنه (ويسقط الطلب) للصلاة (عندها) لان السلف لم يأمروا بقضائها مع علمهم بها (و) قال الامام (أحمد لا صحة) لها (ولا سقوط) للطلب عندها قال امام الحرمين وقد كان فى السلف متعمقون فى التقوى يأمرون بقضائها (والخارج من) المكان (المغصوب تائبا) أى نادما على الدخول فيه عازما على

ان لايعود اليه (آت بواجب) لتحقق التوبة الواجبة بما أتى به من الخروج على الوجه المذكور (وقال أبو هاشم) من المعتزلة هو آت (بحرام) لان ما أتى به من الخروج شغل بغير اذن كالمكث والتوبة انما تتحقق عند انتهائه اذ لا اقلاع الا حينئذ (وقال امام الحرمين) متوسطا بين القولين هو (مرتبك) أى مشتبك (فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى) عنه من طلب الكف عن الشغل بخروجه تائبا المأمور به فلا يخلص به منها لبقاء ما تسبب فيه بدخوله من الضرر الذى هو حكمة النهى فاعتبر فى الخروج جهة معصية وجهة طاعة وان لزمت الاولى الثانية والجهور ألغوا جهة المعصية من الضرر لدفعه ضرر المكث الاشد كما ألغى ضرر زوال العقل فى اساغة اللقمة المغصوص بها بخمر حيث لم يوجد غيرها لدفعه ضرر تلف النفس الاشد (وهو) أى قول امام الحرمين (دقيق) كما تبين

مع انقطاع الخ وليس كذلك كما هو ظاهر (قوله لبقاء ما تسبب فيه) قال الكمال فان قيل لا معصية الا بفعل منهى عنه أو ترك لمأمور به واذا سلم الامام انقطاع تكليف النهى لم يبق للمعصية جهة قلنا امام الحرمين لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور به بل يخص ذلك بابتداء المعصية ولهذا حكم ابن الحاجب وغيره على مذهب الامام بانه بعيد لا محال ثم بين الكمال وجه الاستبعاد وجوابه وبذلك يظهر سقوط اعتراض شيخنا العلامة بقوله بقاء الضرر بمجرده لا يستقل بكون الفعل معصية بل لا بد فيه من وجود نهى عنه أو أمر بضده اذ هى فعل منهى عنه أو ترك مأمور به وقد سلم انقطاع تكليف النهى عن الخروج وتعلق الامر به فيكون طاعة محضة لا من وجه ومعصية من وجه اه لان حاصل ما ذكره هو ما أورده الكمال فى السؤال وقد رأيت جوابه عنه (قوله وان لزمت الاولى الثانية) قال شيخنا العلامة جعل اللازم هو الاولى اذ الخروج تائبا يلزمه شغل ملك الغير بغير اذنه لا الثانية اذ الشغل المذكور لا يلزمه الخروج تائبا ثم قوله وان لزمته تنبيه على فساد هذا الاعتبار بان لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير مقدور على الامتثال به قال العضد فان قيل فيه الجهتان فيتعلق الامر بافراغ ملك الغير والنهى بالغصب كالصلاة فى الدار المغصوبة سواء قلنا هو غلط لانه لا يمكن الامتثال فيلزم تكليف المحال بخلاف صلاة الغصب فانه يمكن الامتثال وانما جاء الاتحاد باختيار المكلف اه كلام شيخنا (وأقول) أما تفسيره جهة المعصية بشغل ملك الغير فهو ظاهر متحصل من الجهة متصل بترك المعصية وفى كلام الكمال نوع اضطراب لان كلامه أفاد ولا اثم الا اثم وثانيا انها الشغل وأما قوله ثم قوله وان لزمته تنبيه على فساد هذا الاعتبار فهو ممنوع منعا لا خفاء فيه على ذى لب متحصل عن الجهة متصل بترك المعصية بل هو تنبيه على ان ذلك اللزوم لا يرد على الامام ولا يوجب كون ذلك من التكليف بالمحال وانما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهى فعل المنهى عنه مع قيام النهى عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ يكون مأمورا بفعل ما منع منه والزام تركه وليس الامر كذلك وانما هى معصية حكمية بمعنى انه استصحب حكم السابقة تغليظا عليه لاضراره الآن بالمالك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهى الآن عنه وعدم الزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه متمكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر انه استصحب عصيانه السابق تغليظا عليه لاضراره الآن بالمالك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهى الآن عنه وعدم الزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه متمكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر انه استصحب عصيانه السابق تغليظا ومجرد ذلك لا يقتضى عجزه عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالمحال كما لا يخفى فالشارح انما قصد التنبيه على ذلك كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة فى هذا السياق كما لا يمترى فيه منصف وكما هو الموافق لدفعه الاستبعاد الآتى فانه فى غاية الظهور فى ان قصده ليس الا توجيه كلام الامام وازالة الشبه عنه وعلى ان الاعتراض المذكور فى العضد لا يرد على الامام لانه مبنى على تحقق النهى المنافى للامر فلا يمكن الامتثال الا ترى الى قوله فى السؤال والنهى بالغصب وقد بان لك ان لا نهى هنالك عند الامام لا يقال لا يجوز فى الفعل الواحد ان يكون فيه جهتا طاعة ومعصية معا لا زمتان وانما يجوز اجتماع الجهتين اذا انفكت احداهما عن الاخرى لانا نقول لا نسلم ما ذكرت اذا كانت

المعصية حكمية استصحابية كما هنا الا ان ذلك انما امتنع فى الحقيقة لانه يؤدى الى العجز عن
الامتثال لتنافى طلب فعل الشئ وطلب تركه وهذه التادية منتفية فى الحكمية كما تبين آنفا ثم
رأيت الكمال أشار الى اندفاع اعتراض العضد أيضا حيث قال وانما يكون ذلك من التكليف
بالمحال أن لو تعلق الامر والنهى معا بالخروج وتعلق النهى هنا منتف لانقطاع تكليف النهى
اه وبالجملة فلا ينبغى ان يكون منشأ دعوى هذه الاستحالة الا الغفلة عن انقطاع تكليف
النهى وعن معنى حكمية المعصية فاحفظ ذلك ولا تغترنك عظمة المعترض فهذا الامام أعظم
وبما تقرر يظهر أن قول الكورانى وقول الامام انه عاص باستصحاب المعصية مطتبع بتفريغ
المكان كالى الصلاة فى الدار المغصوبة غير مستقيم لاستلزامه التكليف بالمحال وهو جواز
الخروج مع عدم جوازه اه لم ينشأ عن تامل كما لا يخفى على أهل التامل (قوله حيث استصحب
المعصية مع انتفاء تعلق النهى) قال شيخنا العلامة صريح فى ان منشأ الاستبعاد عنده مجرد
انتفاء تعلق النهى وليس كذلك بل هو عنده انتفاء تعلق النهى وثبوت تعلق الامر ونص المختصر
واذا تعين الخروج للامر قطع بنفى المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع
الخروج ولا نهى بعيد قال العضد فى تقريره قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع
ايجابه الخروج وهو بعيد اه واذا ظهر لك ان المستبعد انما هو استصحاب المعصية حال عدم
نهيها ووجود ضدها ظهر لك ان قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعا لان الردة ضدها التوبة منها
لا الجنون الذى شأنه فى الشرع ان يجرى فيه حكم ما قبله من اسلام أو كفر والاستصحاب على
قولهم انما هو حال الجنون لا التوبة على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرده ان يكون دافعا
لقول بعض آخر والله سبحانه أعلم اه (واقول) ليت شعرى ما الذى أحوج شيخنا الى هذا
التعصب البارد وما كان أغناه عن هذا التحامل الفاسد الكاسد فاما قوله وليس كذلك الخ
فاقول بل هو كذلك كما يشهد به كلام الائمة لمن راجعه وفهمه واحتجاجه بعبارة المختصر
احتجاج ممنوع بل ظاهرها مع الشارح فانه لم يعول فيها على ثبوت تعلق الامر بوجه بل اقتصر
فيها كما ترى على انتفاء النهى فانه لم يزد فى بيان الاستبعاد على قوله ولا نهى فاين اعتباره ثبوت
تعلق الامر وذكره تعلق الامر فى تقرير قول الجمهور لا يقتضى اعتباره فى الاستبعاد ولا ذكره
هو أو احد من شراحه وما ساقه عن العضد لا يدل له بل يدل عليه وذلك لان العضد عقب قوله
وهو بعيد بقوله استدلالا عليه ما نصه اذ لا معصية الا بفعل منهى عنه أو ترك مامور به وقد سلم
انتفاء تعلق النهى به فانتهض الدليل عليه اه وهو صريح فى ان منشأ الاستبعاد ما هو صريح
كلام الشارح والعجب كل العجب من الشيخ حيث أسقط من كلام العضد توجيه الاستبعاد
الصريح فيما أفاده كلام الشارح كما ترى واقتصر على ما يوهم شبهته هو وهذا فى غاية الاشكال
مناف لحق اداء الامانة وعبارة المولى السعد التفتازانى وانما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة
لان الامام لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهى عنه أو ترك مامور به بل ذلك فى
ابتدائها خاصة اه وهى صريحة فى ذلك كما لا يخفى على المتامل وفى شرح المختصر للاصفهانى
واستبعد المصنف قول الامام لان المعصية لا تكون الا بفعل منهى عنه واذا لم يتعلق النهى
بالخروج فكيف يتصور كونه معصية اه فقد ظهر بهذه الصرائح ظهورا لا يقبل المدافعة أن

وان قال ابن الحاجب انه
بعيد حيث استصحب المعصية
مع انتفاء تعلق النهى ويدفع
استبعاده قول الفقهاء ان
من جن بعد ارتداده ثم
أفاق وأسلم يجب عليه قضاء
صلوات زمن الجنون
استصحابا لحكم معصية
الردة لان اسقاط الصلاة
عن المجنون رخصة والمرتد
ليس من أهل الرخصة أما
الخارج غير تائب فعاص
قطعا كالماكث (والساقط
باختياره أو بغير اختياره
(على جريح) بين جرحى
(يقتله ان استمر) عليه

منشأ الاستبعاد ليس الا مجرد استغراب الهوى كما أفاده كلام الشارح المحقق وأن الاعتراض عليه فى ذلك مبنى على غاية التساهل والاسترواح لما يوافق الحمية ويطابق مقتضى العصبية وأن قول الفقهاء الذى حكاه الشارح المحقق دافع للاستبعاد بلا ارتياب وأما قوله على أن قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرده أن يكون دافعا لقول بعض آخر فهو مما يتعجب منه أما أولا فليس المدعى ان قول بعض الفقهاء دفع قول بعض آخر بل دفع استبعاد قول آخر على وفقه وفرق كبير بين المعنيين وأما ثانيا فلا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل انه لا معنى لاستبعاد شئ عهد نظيره فى كلام الفقهاء ائمة الدين وورثة المرسلين افترض الله على بقية الانام الاقتداء بهم فى الحلال والحرام وذلك لان وجه استبعاده كما صرح به كلامه وكلام شيخه دعوى التنافى بين اثبات العصمة بالمعنى وعدم التكليف بتركه فاذا وقع فى كلام الفقهاء نظير ذلك مع عدم التنافى بينهما سقط الاستبعاد ومن له المام بكلام الائمة لم يخف عليه وقوع امثال ذلك فيه وانهم قد يدفعون استبعاد الشئ بانه قيل بنظيره وأما ثالثا فكيف لا يكون دافعا الاستبعاد طوائف الشافعية الذين ومنهم بعض الائمة العظام بانهم حذاق الاسلام دافعا لاستبعاد بعض المتأخرين والحمد لله رب العالمين (قوله ويقتل كفؤه) أى كفء الجريح كما هو ظاهر من العبارة وفى كلام غير واحد ما يصرح به لا كفء الواقع اذ لا يتفاوت الحال بالنسبة اليه حتى لو سقط عبد على حر يقتله ان استمر عليه ويقتل عبدا ان انتقل عنه وجب الانتقال الى العبد وليس من محل الخلاف وان كان مكافئا للواقع ولو سقط حر على عبد يقتله ان استمر وعبدا آخر ان انتقل ففيه هذا الخلاف وان كان العبد الآخر لا يكافئ الواقع لانه يكافئ العبد الاول أو سقط عبد على حر يقتله ان استمر عليه وحرا آخر ان انتقل عنه ففيه هذا الخلاف لان الحر الآخر مكافئ الحر الاول مع انه مكافئ العبد الواقع أيضا لان العبد يقتل بالحر وان كان العبد لا يكافئ الحر لان الحر لا يقتل به لان المكافأة قد تكون من أحد الجانبين دون الآخر (قوله فى صفات القصاص) أقول هذا شامل لما اذا كان أحدهم اماما أعظم أو عالما أو وليا لله تعالى دون الباقى وقضيته ان فى انتقاله عن الامام أو العالم أو الولى الى غيره أو بالعكس الخلاف المذكور لتكافؤ الجميع فى صفات القصاص لكن لا يبعد استثناء الامام اذا ترتب على قتله مفاسد عظيمة وعدم من يقوم مقامه فى دفع تلك المفاسد العظيمة فيجب الانتقال عنه ويمتنع الانتقال اليه وكذا يقال فى العالم اذا لزم على قتله وهن فى الدين أو ضياع العلم اما حيث لم يترتب على قتله ما ضر مطلقا لوجود من يقوم مقامهما فهو محل نظر وظاهر اطلاق الضبط بمجرد صفات القصاص جريان الخلاف فيهما ولو كان الجرحى أنبياء فالظاهر جريان الخلاف المذكور ثم لو كان أحدهم رسولا يدعو الى الله ولم يتم تبليغه فيتجه وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال اليه فان كان تم تبليغه ففيه نظر ولو كان أحد الجرحى نبيا دون غيره منهم فالوجه وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال اليه وفيما ذكره فى بحث الاضطرار ما يدل عليه (قوله قيل يستمر) قال شيخ الاسلام أى وجوبا وينبغى ترجيحه ان كان السقوط بغير اختياره لان الانتقال استئناف فعل بالاختيار بخلاف المكث فانه دوام ويغتفر فيه ما لا يغتفر فى الابتداء اه (وأقول) ولا يبعد ترجيحه أيضا اذا كان السقوط باختياره لان الانتقال استئناف قتل بغير حق وتكميل القتل أهون من استئنافه

(و) يقتل (كفؤه) فى صفات القصاص (اذ لم يستمر) عليه لعدم موضع يعتمد عليه الابدن كفء (قيل يستمر) عليه ولا ينتقل الى كفوه لان الضرر لا يزال بالضرر (وقيل يتخير) بين الاستمرار عليه والانتقال الى كفوه لتساويهما فى الضرر (وقال امام الحرمين لا حكم فيه) من اذن أو منع لان الاذن له فى الاستمرار والانتقال أو أحدهما يؤدى الى القتل المحرم

(قوله والمنع منهما الاقدرة على امتثاله) يحتمل ان هذا مبنى على عدم وقوع التكليف بالمحال العادى بناء على امكان الامتناع منهما عقلا فليتأمل (قوله واختار الثالثة فى المنخول) منعه المحشيان بان قوله فى المنخول المختار ان لاحكم مقول على لسان الامام فان المنخول فى الحقيقة تلخيص البرهان للامام كما يدل عليه تسميته بالمنخول من تعليق الاصول وتصريح حجة الاسلام فى آخره بانه لم يزد على ما فى تعليق الامام يعنى البرهان هذا وقد أعاد حجة الاسلام ذكر المقالة الثالثة آخر كتاب الفتوى ونسبها الى الامام ثم اعترضها الخ اه (وأقول) لقائل ان يقول اقراره هنا الامام عليها اختيار لها وان اعترضها فى محل آخر ولو كان اختصاره كلام امامه مانعا من نسبته اليه لزم ان لا ينسب اليه شئ من جميع اختصاره الا اذا صرح بانه يقول به والظاهر أن ذلك مما لا يقوله عاقل ولزم ان لا ينسب الى النووى شئ من جميع ما صححه أو اختاره فى الروضة مثلا مما وافقه فيه الرافعى والظاهر ان أحدا لا يقول ذلك بل الواقع بخلافه فانهم ينسبون اليه موافقاته للرافعى فيقولون صححه أو اختاره فى الروضة وان سبقه الرافعى الى التصحيح أو الاختيار وقد يقولون صححه أو اختاره فى الروضة تبعا للرافعى والحق أن ذكرها فى المنخول أولا اختيار لها ومنازعته فيها بعد ذلك لا ينافى أنه اختارها أولا ولذا اذا وقع مثل ذلك فى كلام الشيخين فذكرا أولا شيأ ثم رداه فى محل آخر نسبا الى التناقض على انه يحتمل ان ما فى الموضع الثانى انما هو فى بعض النسخ أو حاشية الحقت فليتامل (قوله حكم الله تعالى هنا أن لا حكم) نازع فيه الغزالى كما نقله الكمال فقال لو جاز ان يقال نفى الحكم حكم لجاز ذلك قبل ورود الشرع وبعد تقرره الخ (وأقول) لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع اذ لا محذور فيه لاختلاف الحكمين المثبت بقوله حكم الله والمنفى بقوله أن لا حكم فان المراد بالاول المعنى الاعم وهو الامر الثابت والمراد بالثانى أحد فرديه وهو اذن الشارع أو منعه وليس المراد بالاول هو الثانى فقط حتى يمتنع قوله قبل البعثة مع منافاته لقولهم لا حكم قبل البعثة الذى أريد به المعنى الثانى وعلى هذا فلا منافاة ولا تناقض فى اثبات الحكم ونفيه لاختلاف المثبت والمنفى بالعموم والخصوص اذ لا تناقض بين اثبات العام مع نفى الخاص وبذلك يندفع جميع ما اعترض به الغزالى على الامام مما حكاه الكمال فراجعه (قوله على أنه) أى الغزالى نقل عنه الخ قال شيخ الاسلام استظهار لقوله لان مرادهما بالحكم الخ اه (وأقول) فيه نظر اذ لا استظهار فى ذلك على ما ذكروا والوجه انه استدراك على ما فهم مما قبله ان الامام لم يخترشيأ من المقالات المذكورة فليتامل (قوله واحترز المصنف بقوله كفوه عن غير الكفء) أقول ينبغى ان يكون فى معنى غير الكفء ما لو كان الساقط يستحق قتل الجريح الذى سقط عليه وأمكنه حز رقبته على الفور فالوجه امتناع الانتقال عنه اتفاقا ووجوب حز رقبته ان ترتب على الاستمرار عليه بدون حز تعذيب له فى قتله فلو تعذر حز رقبته فان كان يموت ببقاء الساقط عليه من غير تعذيب فالوجه أيضا الاتفاق على وجوب بقائه عليه وان كان لا يموت الا بتعذيب فلا يبعد وجوب البقاء أيضا لانه يستحق أصل قتله وان لم يستحق هذا الطريق من القتل فهو دون الآخر الذى لو انتقل انتقل اليه لانه لا يستحق أصل ذلك الآخر مطلقا فلو كان الذى يستحق قتله ليس هو الجريح الذى سقط عليه بل الآخر الذى لو انتقل عن الجريح انتقل اليه فالوجه الاتفاق على وجوب

والمنع منهما لاقدرة على امتثاله قال مع استمرار عصيانه ببقاء ما تسبب فيه من الضرر بسقوطه ان كان باختياره والافلا عصيان (وتوقف الغزالى) فقال فى المستصفى يحتمل كل من المقالات الثلاث واختار الثالثة فى المنخول ولا ينافى قوله كامامه لا تخلو واقعة عن حكم الله لان مرادهما بالحكم فيه ما يصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه لقول امامه لما سأله هو أولا عن ذلك حكم الله تعالى هنا أن لا حكم على انه نقل عنه انه اختار فى باب الصيد من النهاية المقالة الاولى على الثالثة واحترز المصنف بقوله كفوه عن غير الكفء كالكافر فيجب الانتقال عن المسلم اليه

الانتقال حيث أوجبنا البقاء وحرمنا الانتقال في عكس ذلك ولينظر فيما لو كان الساقط على حيوان غير آدمي بين حيوانات كذلك يقتله ان استمر وغيره ان انتقل وفيما لو كان الساقط على مال بين أموال يتلفه ان استمر وغيره ان انتقل هل يجري في ذلك هذا الخلاف فان أجري فيماذا يعتبر التساوي هل بصور القيمة أو كونه لصبي يتيم أو وقف أو اشتداد الحاجة اليه وهل يستوي الحيوان المأكول وغيره والطعام الذي يتلف لو بقي وغيره وما هو أسرع تلفا وغيره أولا في كل ذلك نظر (قوله لان قتله أخف مفسدة) قال شيخ الاسلام أي أولا مفسدة فيه اه (وأقول) كأنه يريد ما لو كان غير الكفء نحو حربي أو من يستحق هو قتله بهذا الطريق (قوله يجوز التكليف بالمحال) أقول قضية التعبير بالتكليف اختصاص هذا الخلاف بالوجوب ولا يبعد جريانه في الندب أيضا وهل يتعدى ذلك في الحرمة والكراهة بان يطلب منه ترك ما يستحيل تركه طلبا جازما أو غير جازم فيه نظر وقد يتكلف تصويره بتحريم نحو المكث تحت السماء (قوله أو عقلا لا عادة كالايمان من علم الله أنه لا يؤمن) قال شيخ الاسلام أي لان العقل يحيل ايمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوا ايمانه كذا جرى عليه كثير لكن كلام الغزالي وغيره من المحققين ظاهر في ان ذلك ليس محالا عقلا أيضا بل ممكن مقطوع بعدم وقوعه ولا يخرجه القطع بذلك عن كونه ممكنا في ذاته وبه صرح السعد التفتازاني فقال في شرح التلخيص كل ممكن عادة ممكن عقلا ولا ينعكس اه ووجهه ان دائرة العقل أوسع من دائرة العادة وتوجيهه باستحالة اجتماع وصفي الاستحالة والامكان ينتقض باجتماعهما في الممتنع عادة لا عقلا ولان الاستحالة بالغير لا تنافي الامكان بالذات اذ يصح وصف الشيء بوصفين متنافيين باعتبارين فيصح وصفه بانه ممكن ذاتا محال عرضا وهو هنا تعلق العلم بعدم وقوعه ثم يؤخذ من هذا توجيه ما سلكه الشارح تبعا لغيره وبه يعلم ان الحق لعطف لان الاول نظر الى اثبات المحال عرضا والثاني الى نفيه ذاتا اه وعما يوضح صحة الحكم بانه محال عقلا لا عادة أن الاستحالة انما هي باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلا وهذا الاعتبار أمر عقلي لا مدخل للعادة فيه لانه انما يتطرقها الى ظاهر الحال وما ثبت لنوع وليس الجواز العادي الا كون الشيء مما يقع نوعه متكررا وايمان الكافر كذلك وليس معنى الجواز العادي لشيء وقوع نفس ذلك الشيء متكررا والا لم يصح الحكم بجواز شيء عادة قبل وقوعه وتكرره وليس كذلك الا ترى ان الشخصين يوصفان بجواز تواطئهما على الكذب عادة وان لم يقع منهما تواطؤ قط وليس ذلك الا لان نوع الاثنين مما وقع منه ذلك وعبارة المصنف في شرح المنهاج في هذا القسم ما نصه وقد يكون أي ما لا يقدر العبد عليه متعذرا عقلا ممكنا عادة كمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن فان ايمانه مستحيل والحالة هذه عقلا لتعلق علم الله به أي بانه لا يكون واذا سئل ذووا العوائد عنه حكموا بان الايمان في امكانه وهكذا كل طاعة قدر في الازل عدمها اه وفيه تنبيه على ما يوضح صحة ما ذكره الشارح فان الصلاة المتروكة في وقتها مثلا لا يقول عاقل انها في ذلك الوقت مستحيلة عادة مع ان تركها ليس الا لتعلق ارادة الله تعالى وعلمه بانها لا تفعل في ذلك الوقت وباعتبار ذلك يستحيل وقوعها وكذا أكل الخبز المتروك في وقت معين لا يقول عاقل انه مستحيل عادة في ذلك الوقت مع ان تركه ليس الا لتعلق ارادة الله وعلمه بعدمه

لان قتله أخف مفسدة
(مسئلة يجوز التكليف بالمحال مطلقا) أي سواء كان محالا لذاته أي ممتنعا عادة وعقلا كالجمع بين السواد والبياض أم لغيره أي ممتنعا عادة لا عقلا كالمشي من الزمن والطيران من الانسان أو عقلا لا عادة كالايمان ممن علم الله أنه لا يؤمن

في ذلك وبهذا الاعتبار يستحيل وقوعه ولو صح القول باستحالة ذلك عادة لزم أن يكون كل شئ متروك محالا في زمان تركه عادة وهو باطل بديهة وبذلك كله يظهر اندفاع ما أطال به شيخنا العلامة وقوله ان هذا القسم اثباته لا يعقل لان كل ما يمنعه العقل لا يمكن عادة وقوله اذ الممكن العادى ما اعتيد وجوده وما هو كذلك لا يمنعه العقل ان أراد اعتيد وجوده بعينه فهو ممنوع والالزم أن يكون سفر زيد قبل تحققه ليس ممكنا عادة وليس بصحيح أو بنوعه فالايمان المذكور كذلك وقوله والايمان ممن ذكر بالنظر الى مجرد الايمان ممكن عقلا وعادة والى صدوره ممن ذكر ممتنع عقلا وعادة قلنا العادة انما تنظر الى ظاهر الحال ونوع ذلك الشئ وملاحظة السبب في الواقع غير معتبرة في العادة وانما هو وظيفة العقل الذى لا تعول العادة عليه وأما قوله عن العضد وقال قوم انه أى ما علم الله انه لا يقع انه ممتنع لغيره اه فجوابه ان مجرد قول العضد ذلك لا يرد قول غيره مع ان ذلك معارض بأن العضد نفسه خالف ذلك في المواقف فانه بعد ما أجاب عن قول المعتزلة لولا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتاديب وارتفع المدح والذم وارتفع الثواب والعقاب ولم يبق للبعثة فائدة قال ثم هذا ان لزم أى القائل بعدم استقلال العبد بافعاله فهو لازم لهم أى للمعتزلة أيضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد أى والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد أى والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما أى الفعل العبد وانه يبطل الاختيار أى اذ لا قدرة على الواجب والممتنع اه فقد حكم بامتناع ما علم الله أنه لا يقع ووردبه على المعتزلة وقال السيد عقبه قال الامام الرازى ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا أن يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها ثم عقب ذلك بقوله واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو بنفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما اه ولا يخفى أن هذا كله لا ينافى الامتناع بالعارض وان وجوب الفعل أو امتناعه لارادة وجوده أو عدمه لا ينافى الاختيار وأما قوله على انهم سموه محالا لغيره لا محالا في العقل دون العادة فجواب ذلك أن هذا لا ينافى أنهم سموه أيضا محالا في العقل دون العادة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ (قوله لانه اظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه) أى لا حكمة فيه قال شيخنا العلامة قد يقال انتفاء الفائدة في طلبه لا يمنعه لان أفعاله تعالى لا لعلة ولا لغرض اه (واقول) قال السيد الجرجانى اذا ترتب على فعل أثر فمن حيث انه ثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غاية ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وان لم تكن فغاية فقط وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد فذهبت الاشاعرة والحكماء الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرض وعلة لفعله لوجهين الاول أن الفاعل لغرض لابد أن يكون الغرض أولى بالقياس اليه من عدمه والا لم يكن غرضا

(ومنع اكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد) الاسفراينى (والغزالى وابن دقيق العيد مما) أى المحال الذى (ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه) أى منعوا الممتنع بغير تعلق العلم لانه (لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه منهم)

ذاتف ل مستفيد لتلك الاولوية مستكمل بالغير ولا يكفي رجوع المنفعة الى الخلق لان الاحسان اليهم وعدمه ان تساويا بالنسبة اليه تعالى لا يصح الاحسان أن يكون غرضا وان كان أولى لزم الاستكمال الثاني أن الغرض لما كان سببا لاقدام الفاعل فكان الفاعل ناقصا في فاعليته مستفيدا من غيره ولا مجال للنقصان بالقياس اليه تعالى بل كماله في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليته وأفعاله وكمالية أفعاله تقتضي مصالح ترجع الى العباد فلا تخلو عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل الى النقصان والاستكمال اليه تعالى وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبة والآيات والاحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظواهرها فقد غفل عما تشهد به الانظار الصحيحة والافكار الدقيقة أو أراد اظهار ما يناسب افهام العامة على مقتضى كلم الناس على قدر عقولهم اه وقد ظهر به ان انتفاء العلة والغرض عن أفعاله تعالى لا يدل على انتفاء الفائدة لانها مغايرة للعلة والغرض وأفعاله تعالى وان لم تكن لعلة ولا غرض لا تخلو عن حكمة ومصلحة فاستدلال الشيخ بقوله لان أفعاله تعالى لا لعلة ولا لغرض لا يفيد لان أهل الحق من المخالفين مع نفيهم العلة والغرض عن أفعاله تعالى لا ينفون عنها الفوائد بمعنى الحكم والمصالح ثم الحمل على العلة والغرض يناسب مذهب المعتزلة منهم فانهم يقولون بهما في أفعاله تعالى كما هو مشروح في المواقف وغيره (قوله وأجيب بان فائدته اختبارهم الخ) قال شيخ الاسلام أي ان سلم انه لا بد في أفعال الله تعالى من ظهور فائدة للفعل فالانسب لذلك لا يسئل عما يفعل ولأن لا يتناهى ولا يلزم الحكيم اطلاع من دونه على وجه الحكمة كما قاله الغزالي في محاسن الشريعة اه وفيه تصريح بان الجواب على سبيل التنزل وبه صرح الكمال فقال اعلم ان هذا الجواب على سبيل التنزل فانا نمنع أولا اعتبار ظهور الفائدة لان ظهور الحكمة والمصلحة للعقل في أفعال الله تعالى غير لازم سيما على أصلنا لا يسئل عما يفعل سبحانه اه وحيث كان الجواب على سبيل التنزل سهل أمر الاعتراض الذي أورده شيخنا العلامة على هذا الجواب بقوله هذه الفائدة ينفيها قول المستدل لظهور امتناعه للمكلفين اه على أن نفي قول المستدل المذكور لها ممنوع منعا في غاية الظهور بالنسبة للممتنع عادة لا عقلا لان المكلف يجوز خرق العادة فيأخذ في المقدمات وكذا في الممتنع عقلا أيضا لانه قد يغفل عن الاستحالة فيأخذ في المقدمات وعلى تقدير عدم الغفلة فيكفي في الاختبار اذعانهم للامتثال وطيب أنفسهم به لو كان ممكنا فيترتب الثواب أو عدم الاذعان واباء أنفسهم لو كان ممكنا فالعقاب فان كلا من الاذعان وطيب النفس ومن ضد ذلك يتصور تعلقهما بالممتنعات وقد يراد بالاخذ في المقدمات ما يشمل ذلك فليتأمل (قوله اما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقا) قال شيخ الاسلام هذا مخصص لما يأتي في المسئلة الآتية أو مقيد بالتكليف بالاعتقادات وما يأتي ثم مقيد بالفروع اه (وأقول) كان مراده بما يأتي في المسئلة الآتية تكليف الكافر بالفروع ويتوجه حينئذ على الوجه الاول انه من لازم الكافر ما دام كافرا تعلق علم الله بعدم وقوع الواجبات منه من فعل أو ترك على وجه مجزئ فلا يتأتى التخصيص وعلى الوجه الثاني انه ما الفرق حينئذ بين الاعتقادات حيث جاز ووقع التكليف بها اتفاقا والفروع حيث اختلف فيها ويفرق بعدم توقف الاعتقادات على غيرها بخلاف

وأجيب بان فائدته اختبارهم هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب أولا فالعقاب اما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقا (و) منع (معتزلة بغداد والآمدي الحال لذاته) دون المحال لغيره

الفروع لتوقفها على الاسلام فى الجملة كما سيأتى (قوله وامام الحرمين كونه مطلوبا) قال الكورانى بعد شرح كلام المصنف فقد ظهر أن تفصيل امام الحرمين لم يتضمن زيادة فائدة واقول جوابه أن التنبيه على اختلاف المأخذ كما بينه الشارح المحقق فائدة أى فائدة (قوله فاختلفا كما قال المصنف مأخذ الاحكام) فيه أمران أوردهما الكمال * الاول انه يقتضى ان مأخذ القول الثانى ماقدمه من انه لا فائدة فى طلب المحال وهو خلاف مافى شرح المختصر ان مأخذ القول الثانى عند المعتزلة هو ان الآمر يريد وقوع المأموريه والجمع بين علمه تعالى بانه لا يقع وارادته وقوعه تناقض وهو بناء على قاعدتهم ان الامر هو الارادة * والثانى انه يقتضى أيضا اتفاق القائلين بالقول الثانى من المعتزلة ومن وافقهم فيه من أصحابنا على هذا المأخذ أى الذى قدمه الشارح وكلام المصنف فى شرح المنهاج مصرح بان هذا المأخذ أى الذى قدمه الشارح أيضا للمعتزلة وان من وافقهم من أصحابنا فى القول الثانى يخالفهم فى المأخذ فانه قال ان القول بامتناع التكليف بالمحال لكونه مبنيا على تعليل أفعال الله تعالى بالاغراض والقائل به المعتزلة قال وأما من وافقهم من أصحابنا فله مأخذ آخر اه (وأقول) أما الامر الاول فجوابه ماهو ظاهر انه لا محذور فى مخالفة الشارح مافى شرح المختصر مع أن الكمال أشار فى آخر كلامه الى عذر الشارح فى مخالفة مافى شرح المختصر بان ماقاله يوافق مافى كتب الكلام عنهم اه بل لا منافاة بين ماأراده الشارح ومافى شرح المختصر اذ كل منهما يصح أن يكون مأخذا لهم وتعدد المأخذ غير ممتنع واستدلالهم بماذكره الشارح صريح فى أنه مأخذ لهم ولا ينافى مخالفتهم مافى شرح المصنف العزو للمصنف بقوله كما قال المصنف لجواز أن يكون العزو بمجرد اختلاف المأخذ دون الحكم لا لتعين المأخذ أيضا بالفائدة وأما الامر الثانى فجوابه انه لا مانع من اتفاق المعتزلة ومن وافقهم من أصحابنا على المأخذ الذى قدمه الشارح لانه عبر فيه بالفائدة وهى محمولة بالنسبة لاصحابنا على الحكمة والمصلحة وبالنسبة للمعتزلة على العلة والغرض على ماهو الموافق لقواعدهم وهذا لا ينافى مافى شرح المنهاج لانه انما ادعى مخالفة أصحابنا لهم فى المأخذ بمعنى العلة والغرض فليتأمل (قوله ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره فى القول الثانى الخ) قال الكمال يقال عليه لو ذكر الامام مع من ذكره فى القول الثانى لافاد تحرير مذهبه فى المحال عادة وما فعله لا يفيد ذلك اه (وأقول) هذا عجيب من الكمال فان عبارة المصنف فيما ذكره عن الامام تشمل أنواع المحال التى منها المحال عادة غاية الامر انه يستثنى منها المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه لما سبق من الاتفاق على جوازه ووقوعه فعبارته مفيدة مذهب الامام فى المحال العادى بلا اشكال ثم رأيت السيد السمهودى نقل كلامه ثم قال وفيه نظر لان الشارح قرر كلام الامام بما يشمل المحال عادة حيث قال كونه أى المحال لغير تعلق العلم اه لكن مجرد كون الشارح قرر ماذكر لا يدفع اعتراضه بل لا بد فى دفعه من بيان كون عبارة المصنف مفيدة له كما ذكرناه فتامله (قوله والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) اعترضه الكورانى بانه ليس بحق قال لما عات ان قسما من الممتنع بالغير وهو الذى ليس متعلق القدرة الحادثة أى أصلا كخلق الاجسام أو عادة كالطيران الى السماء كما مثل بذلك قيل لم يقل أحد بوقوعه مع كونه ممكنا فى ذاته اه (وأقول) مثل هذا الاعتراض من مثل الكورانى مع ضعف

(و) منع (امام الحرمين كونه) أى المحال بمعنى لغير تعلق العلم لما سبق (مطلوبا) أى منع طلبه من قبل نفسه أى لاستحالته فهى عنده مانعة من طلبه بخلافها على القول الثانى فاختلفا كما قال المصنف مأخذ الاحكام (لا ورود صيغة الطلب) له لغير طلبه فلم يمنعه الامام كما لم يمنعه غيره فانه واقع كما فى قوله تعالى كونوا قردة خاسئين والامام رد بما قاله فيما نسب الى الاشعرى من جواز التكليف بالمحال فحكاه المصنف بشقيه ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره فى القول الثانى كما فعل فى شرح المنهاج فاته الاشارة الى اختلاف المأخذ المقصودة له (والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات)

اطلاعه من الالتفات اليه في حق مثل المصنف الذي بلغ في سعة الاطلاع في هذا الفن والاحاطة بوفاقه وخلافه ما لم يبلغه أحد بعده ولا كثير ممن قبله (قوله اما وقوع التكليف بالاول) أي الممتنع بالغير وهو قسمان الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه والممتنع عادة لا عقلا وقد اعترض عليه الكمال وغيره بان هذا الدليل الذي أورده كغيره لا يدل الا على وقوع التكليف بالاول الذي هو محل وفاق ولا يدل على وقوع التكليف بالثاني الذي هو محل النزاع فلا دلالة للدليل على موضع النزاع (وأقول) لا يخفى ان القسم الاول وان لم يكن موضع النزاع هو من جملة مطلوب المصنف لان مطلوبه ومدعاه القسمان واثبات المدعى أو بعضه وان لم يكن من موضع نزاع من جملة مقاصدهم المطلوبة والحاصل انه أثبت بعض مدعى المصنف ومطلوبه فلا يتوجه عليه تشنيع الكمال بانه لا دلالة على موضع النزاع لان اثبات المدعى لا يتوقف على كونه موضع نزاع ولا تشنيع شيخنا العلامة بان الشارح أثبت الوقوع في غير الذاتي بموضع الوفاق منه وفيه ما لا يخفى لان الشارح لم يقصد اثبات الوقوع في غير الذاتي بموضع الوفاق منه بل أثبت بعض مدعى المصنف وان كان موضع وفاق وترك الباقي لانه لم يحضر له ما يدل عليه ثم قال شيخ الاسلام قد يقال يدل له ما أفهمه دليل وقوعه بالممتنع بالذات في القول الثاني لانه اذا دل على وقوع الممتنع بالذات فعلى وقوع الممتنع بالغير بالاولى اه وقد ينظر فيه بان هذا الدليل قد أجيب عنه فلا تتم دلالته وبان أصل دلالته على وقوع الممتنع بالغير ضلاعن الاولوية ممنوعة اذ لا يلزم من وقوع شئ ولو أعلى وقوع غيره ولو أدنى لجواز أن يقع الاعلى دون الادنى لحكمة تقتضي ذلك فليتامل (قوله مسئلة الاكثر على أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف) هذا مخالف لما ذكره المصنف في المسئلة الآتية من أن التحقيق أن الامر لا يتوجه الا عند المباشرة وقد يجاب بان هذا لا يرد عليه اذ ليس في كلامه هنا ما يدل على اعتماده ما نقله عن الاكثر ويرد بان قوله الآتي والصحيح صريح في اعتماد قولهم (قوله وأجيب بامكان امتثاله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط) أقول في هذا الجواب نظر لانه لا يناسب ما مشى عليه المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقا اذ مقتضاه أن لا يحتاج الى اثبات امكان الامتثال كما لا يخفى ويجاب اما بان هذا جواب على التنزل يعني لو سلمنا ان صحة التكليف تتوقف على امكان المكلف به بناء على امتناع التكليف بالمحال فلا نسلم انتفاء الامكان هنا بل هو متحقق مع انا لا نسلم ان صحة التكليف تتوقف على ما ذكر ولا يخفى أن الشئ اذا أمكن عنه أجوبة لم يكن الاقتصار على بعضها نافيا للصحة الباقي فاقتصار الشارح وغيره على هذا الجواب التنزلي لا يمنع صحة الجواب أيضا بمنع بطلان اللازم فلا يلزم أن يكون هذا مخالفا لما تقدم عن المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقا واما بان المراد انه هل يصح التكليف بممكن الامتثال قبل حصول شرطه الشرعي بدليل افراد هذه المسئلة عن مسئلة الاستحالة وفيه انه لا فائدة لذلك مع صحة التكليف فيما لا يتأتى فيه الامتثال واما بان هذه المسئلة مفرعة على امتناع التكليف بالمستحيل ثم رأيت شيخنا العلامة قال ثم هو أي استدلال القول الثاني استدلال على امتناع وقوعه حال عدم الشرط تقديره هكذا الوقوع حال عدم الشرط لم يمكن امتثاله واللازم ممتنع فالملزوم مثله وحاصل الجواب منع اللزوم وتسليم منع اللازم وهو أي تسليم منع اللازم خلاف ما قدمه المصنف من

جواز

أما وقوع التكليف بالاول فلانه تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره واما عدم وقوعه بالثاني فللاستقراء والقول الثاني وقوعه بالثاني أيضا لان من أنزل الله فيه انه لا يؤمن بقوله مثلا ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون كأبي جهل وأبي لهب وغيرهما مكلف في جملة المكلفين بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به عن الله عز وجل ومنه انه لا يؤمن أي لا يصدق النبي في شئ مما جاء به من الله تعالى فيكون مكلفا بتصديقه في خبره عن الله تعالى بانه لا يصدقه في شئ مما جاء به عن الله تعالى وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على اثبات التصديق في شئ ونفيه في كل شئ فهو من الممتنع لذاته وأجيب بان من أنزل الله فيه انه لا يؤمن لم يقصد ابلاغه ذلك حتى يكلف بتصديق النبي فيه دفعا للتناقض وانما قصد ابلاغ ذلك لغيره واعلام النبي به لييأس من ايمانه كما قيل

جواز التكليف بالمحال فتدبر اه وقد علمت جوابه (قوله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط) أقول الذى يظهر أن مراده من ذلك أنه مكلف حال عدم الشرط بايقاع الفعل بعد ايجاد الشرط فحال عدم الشرط ظرف التكليف وحال وجود الشرط ظرف ايقاع المكلف به فما صدر به شيخنا العلامة كلامه هنا فيه نظر بل هو ممنوع والاحتمال الذى أبداه هو الوجه المتعين (قوله وعلى الصحة والوقوع ماتقدم) أقول وجه هذا البناء انه اذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط كان مقارناله فى الزمان ومعلوم ان وجود الشرط يتأخر عن وجوبه فيلزم تأخره عن وجوب المشروط لانه مقارن لوجوب الشرط واذا تأخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط والحاصل أن وجوب الشرط بوجوب المشروط يستلزم صحة وجوب المشروط حال عدم الشرط وهذه الصحة اللازمة من جملة افراد ماهنا وهو صحة التكليف بالشئ حال عدم شرطه ومعلوم أن صحة الملزوم تتوقف على صحة لازمه اذ لو كان باطلا كان الملزوم كذلك لان ملزوم الباطل باطل فلهذا كان ماتقدم مبنيا على ماهنا جوازا ووقوعا نعم لقائل أن يقول لانسلم أن وجود الشرط يلزم أن يتأخر عن وجوبه لامكان أن يكون الشرط مما يسوغ الاتيان به فى حد ذاته فياتى به ثم يرد وجوب المشروط الذى يقارنه وجوب الشرط اذ لم يكن الوجوب حينئذ حال عدم الشرط بل حال وجوده كالوتوضأ للصلاة مثلا ثم ورد وجوب الطواف فانه وان اقتضى وجوب الوضوء لكن الوضوء حاصل فلم يكن وجوب الطواف حال عدم الوضوء نعم وجوده بوصف كونه شرطا للشئ يتأخر عن وجوبه لكن هذا بمجرده لايقتضى ذلك البناء اللهم الا أن يقال يكفى فى ذلك البناء كون وجود الشرط قبل وجوبه غير لازم فليتأمل (قوله يعنى من الاكثر هنا) أقول لعل هذا بناء على علمه من خارج والا فهو فى حد نفسه غير لازم لجواز أن يكون الاكثر هنالك هم الاكثر هنا فيكون مقابل الاكثر هنالك هم مقابلهم هنا فليتامل (قوله وهى مفروضة فى تكليف الكافر بالفروع) فيه أمران * الاول ان ذكر الخلاف فى تكليف الكافر بالفروع على الاطلاق يفيد أمرين أحدهما ذكر الخلاف فى صحة التكليف بالمشروط حال عدم شرطه الشرعى لان من جملة الفروع مايتوقف على النية التى لاتصح من الكافر فهى متوقفة على الاسلام وماتوقف عليها متوقف على الاسلام فذكر الخلاف فى تكليفه بالفروع على الاطلاق يتضمن ذكر الخلاف فى صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وثانيهما ذكر الخلاف فى أن الكافر مكلف بفروع الشريعة أولا مع قطع النظر عن صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وعدم صحة ذلك ولما أراد المصنف فرض المسئلة فى تكليف الكافر بالفروع لافادة الامر الاول ذكره على وجه يفيد الامرين حيث فرضه فى التكليف بالفروع مطلقا الشاملة لما يتوقف على النية وبهذا الاعتبار يفيد الامر الاول ولما لايتوقف عليها وبهذا الاعتبار يفيد الثانى وذلك لزيادة الفائدة مع حصول المقصود ويستغنى عن افراد الامر الثانى بالذكر وليجتمع مايتعلق بالكفار فى محل واحد على انه يصح أن يجعل مجموع القسمين من حيث هو مجموع من جزئيات محل النزاع لان ذلك المجموع من تلك الحيثية يتوقف على الايمان فاحفظ ذلك فهو فى غاية الحسن والدقة وبه يظهر اندفاع قول الكمال وأما حكاية القول بتكليفهم بالنواهى فلايتجه هنا انما يتجه مع

لنوح انه لن يؤمن من قومك الامن قد آمن فتكليفه بالايمان من التكليف بالممتنع لغيره والثالث وهو قول الجمهور عدم وقوعه بواحد منهما الا فى الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه لقوله تعالى لايكلف الله نفسا الاوسعها والممتنع لتعلق العلم فى وسع المكلفين ظاهرا * (مسئلة * الاكثر) من العلماء على (أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى صحة التكليف) المشروطه فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وقيل هو شرط فيهما فلا يصح ذلك والافلا يمكن امتثاله لووقع وأجيب بامكان امتثاله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط وقد وقع وعلى الصحة والوقوع ماتقدم من وجوب الشرط بوجوب المشروط وفاقا للاكثر يعنى من الاكثر هنا (وهى) أى المسئلة (مفروضة) بين العلماء (فى تكليف الكافر بالفروع) أى هل يصح تكليفه بها

قطع النظر عن كون المسئلة من جزئيات محل النزاع بأن ينصب الكلام في تكليف الكافر بالفروع دون تقييد باشتراط الايمان اه وإياك أن تتوهم من قوله واعلم أن ما تقدم في توجيه فرض المسئلة في تكليف الكافر بالفروع مع انه غاية ما أمكن في التوجيه يرجع حاصله عند المحقق الى تقييد محل النزاع في صورة الفرض ببعض فروع الشريعة وهو العبادات التي تتوقف صحتها على النية الخ أن مقصوده حمل الفروع في كلام المصنف على أحد قسميها وهو ما يتوقف منها على الايمان فان ذلك غير ممكن في عبارة المصنف لان قوله ولزوم في الاوامر فقط صريح في تعميم الفروع وانما مقصوده التنبيه على أن الذي هو جزئي من جزئيات محل النزاع انما هو أحد قسمي الفروع لا القسمان وان ذكرهما المصنف وان كان في القسم الثاني خلاف لانه ليس من حيث التكليف بالشئ قبل حصول شرطه فليتأمل والثاني انه ما المراد بالفروع المختلف في تكليفه بها فانه كثر اختلاف الائمة فيها ويتجه لي أن المراد المتفق عليها لان معاقبته في الآخرة على ترك ما اختلف في وجوبه أو فعل ما اختلف في تحريمه انما يعتقد بطلانه القائل بذلك وربطه به دون مخالفه ترجيح بلا مرجح فليتأمل ولو فعل فعلا يعتقد به في بعض المذاهب دون بعض أو ما يحرم عليه زوجته كذلك فيتجه أن يقال ان قلد بعض المذاهب في ذلك فالعبرة والا فان رفع لبعض الحكام عمله بمقتضى مذهبه والا فلا شئ عليه فليتأمل (قوله مع انتفاء شرطها في الجملة) قال شيخنا العلامة وغيره أي لا بالنظر الى كل فرع اذ منه النواهي وقد مر أن الايمان ليس بشرط في متعلقاتها اذ ادشيخنا ويحتمل أن المراد بالجملة ما يصدق بشرط الفعل وبشرط شرطه اه (قوله والصحيح وقوعه أيضا فيعاقب على ترك امتثاله وان كان يسقط بالايمان ترغيبا فيه) قال النووي في شرح المهذب اتفق أصحابنا على أن الكافر الاصلي لا تجب عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من فروع الاسلام والصحيح في كتب الاصول انه مخاطب بالفروع كما هو مخاطب بأصل الايمان قال وليس مخالفا لما تقدم لان المراد هنالك غير المراد هنا فالمراد هنالك انهم لا يطالبون بها في الدنيا مع كفرهم واذا أسلم أحدهم لا يلزمه قضاء الماضي ولم يتعرضوا لعقوبة الآخرة ومرادهم في كتب الاصول انهم يعذبون عليها في الآخرة زيادة على عذاب الكفر فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعا لا على الكفر وحده ولم يتعرضوا للمطالبة في الدنيا فذكروا في الاصول حكم طرف وفي الفروع حكم الطرف الآخر اه وقضية قوله فالمراد هنالك انهم لا يطالبون بها في الدنيا الخ انه لا أثر للخطاب في أحكام الدنيا وبه صرح الامام في المحصول فقال واعلم انه لا أثر لذلك في الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه لا يمضي حالة الكفر ولا بعد الاسلام لكن نازعه القرافي بانه يظهر أثره في الدنيا من وجوه ذكرها منها انه يتجه اختلاف العلماء في استحباب اخراج زكاة الفطر اذا أسلم في أيام الفطر ومنها انه يتجه اقامة الحدود عليه لا سيما الرجم عند الشافعي فان العقوبات مع المعاصي والمخالفات في تلك الجنايات مناسب اما ما لا عقاب فيه وهو لم يعص بذلك الفعل الذي يعاقب عليه فبعيد عن القواعد فالقائل بانهم مكلفون يسلم من مخالفة القواعد ومنها استحباب امساك الصوم اذا أسلم في اثناء الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب في حقه وكذلك وجوب امساك بقية النهار الذي أسلم فيه بخلاف الصبي والحائض يزول عذرهما والفرق تقدم الخطاب في حق الكافر دون الحائض

مع انتفاء شرطها في الجملة من الايمان لتوقفها على النية التي لا تصح من الكافر فالاكثر على صحته ويمكن امتثاله بان يؤتى بها بعد الايمان (والصحيح وقوعه) أيضا

والصبى والمسافر ومنها انه لا يشترط اذا أسلم فى آخر الوقت بقاء وقت الاغتسال والوضوء بل تجب الصلاة بادراك وقت يسع ركعة منها فقط على الخلاف فى ذلك المخرج على الخلاف فى كونهم مخاطبين أم لا ومنها تفضيل معاملاتهم على معاملات المسلمين فانا اذا قلنا ليسوا مخاطبين بالتحريم كانت معاملاتهم فيما أخذوه على خلاف القواعد الشرعية أخف من معاملة المسلم لانه عاص بذلك العقد وقد نهاه الله تعالى عنه ولم ينه الكافر ولانه اذا أسلم أقر على ما بيده من الربا والغصوب بخلاف المسلم اذا تاب ومنها ان عقد الجزية يكون من جملة آثاره ترك الانكار فى الفروع وانه سبب شرع لذلك ان قلنا مخاطبون والا فلا يكون شرع سببا الا لترك انكار الكفر خاصة ومنها ان العلماء اختلفوا فى الكافر اذا طلق أو أعتق وبقيا عنده حتى اسلم هل يلزمه ذلك أم لا فاذا قلنا انهم ليسوا مخاطبين أمكن تخريج عدم اللزوم على ذلك ومنها الاوقاف والهبات والصدقات اذا باعوها بعد صدور أسبابها اذا قلنا ليسوا مخاطبين لا تمنعهم من ذلك وهو مذهب مالك وماذكره فى زكاة الفطر لا يوافق مذهب الشافعية لانها لا تجب عندهم على الكافر لتقييدها فى الحديث بالمسلمين فلم يتناوله الحديث وكذا المعنى أيضا ولا يرد ذلك على قولهم بمخاطبة الكفار بفروع الشريعة فقد قال التاج السبكى ولا شك ان الادلة الواردة فى أحكام الشريعة منها ما يتناول لفظه الكفار مثل يا أيها الناس ونحوه فيتعلق بهم حكمه على القول بتكليفهم بالفروع ومنها ما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من الآية والحديث يعنى قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وكتاب أنس الذى كتبه له أبو بكر وفيه هذه فريضة الصدقة التى فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين وكالآيات التى فيها يا أيها الذين آمنوا ونحوه فلا يتناولهم لفظا قال والذى ولا يثبت حكمها لهم وان قلنا انهم مخاطبون بالفروع الا بدليل منفصل أو تبيين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم والا كتفاء بعموم الشريعة لهم ولغيرهم واما حيث يظهر الفرق اذ يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بثبوت ذلك الحكم لهم لانه يكون اثبات حكم بغير دليل والتعلق قدر زائد على الوجوب فلا يثبت فى حقهم بغير دليل ولا معنى اه ولا يخفى أن قياس عدم الوجوب عدم الاستحباب فى الصورة التى فرضها وأما ماذكره فى الحدود فلا يوافق ما سيأتى عن الشيخ الامام اذ مقتضاه اخراج ذلك عن محل الخلاف لكن هذا ظاهر بالنسبة لترتب الحدود على أسبابها لان ذلك من قبيل خطاب الوضع لا بالنسبة أيضا لانه يجب عليه تسليم نفسه لاقامة الحد والتمكين من ذلك لانه من قبيل خطاب التكليف قال المصنف ومن خطاب الوضع كون الزنا سببا لوجوب الحد وذلك ثابت فى حقهم ولذلك رجم النبى صلى الله عليه وسلم اليهوديين ولا يحسن القول بيناء ذلك على تكليفهم بالفروع فانه كيف يقال باسقاط الاثم عنهم فيما يعتقدون تحريمه لكفرهم وهذا فى الكتابى الذى يعتقد شرعا اما من لا يعتقد شيئا فيجرى الخلاف فى تعلق التحريم به فى جميع المحرمات وقد قال الاستاذ أبو اسحق فى أصوله لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه عليهم كما هو على المسلمين ونص الشافعى على أن حد الزنا لا يسقط بالاسلام فانظر هذه المواضع وتأملها ونزل كلام العلماء عليها ولا يظنن الظان مخالفة ماذكرنا العبارات الاصوليين لانهم انما قالوا التكليف بالفروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم اه وما نقله عن الاستاذ ان كان بالنسبة لمجرد

ترتب الحد على الزنا والقذف مثلا فهذا وان كان بالنسبة للاثم عليه ما تقدم ففيه الخلاف
صريح المعترض من اجراء الخلاف فى النواهى أيضا وأما ما نقل عن الشافعى فهو المعتمد وان كان له
نص آخر بالسقوط واما ماذكره فى قضاء الصوم فهو عندنا ضعيف لكن أفتى شيخنا العلامة
الشهاب الرملى رحمة الله عليه بعدم الاستحباب أخذا من تعليل سقوط الوجوب بعد الاسلام
بالترغيب فى الاسلام وماذكره من وجوب امساك بقية النهار لا يوافق مذهبنا فهو مستحب
كما يفهم من الروض وشرحه وأما ماذكره فيما اذا أسلم فى آخر الوقت غير بعيد وفيه كلام فى
فروعنا نعم لا يشترط عندنا ادراك قدر ركعة بل يكفى ادراك قدر تكبيرة وأما ما ذكره فى
تفصيل معاملاتهم واضح من حيث الاقدام وأما من حيث ترتب آثارها عليها فهو خارج عن
محل الخلاف وكذا ما ذكره فيما لو طلق أو أعتق أيضا واضح من حيث ترتب الحرمة على الطلاق
والعتق اما من حيث حصول الفرقة فهو خارج عن محل الخلاف كما يؤخذ ذلك مما سيأتى عن
الشيخ الامام وقد قال المصنف فى شرح المنهاج وكشف الغطاء عن ذلك أن الخطاب على قسمين
خطاب تكليف وخطاب وضع فخطاب التكليف بالامر والنهى وهو محل الخلاف وليس كل
تكليف أيضا بل ما لا يعلم اختصاصه بالمؤمنين أو ببعض المؤمنين وأما خطاب الوضع فمنه
ما يكون سببا لامر أو نهى مثل كون الطلاق سببا لتحريم الزوجة قال والدى أطال الله بقاءه
فهذا من محل الخلاف أيضا ومن خطاب الوضع كون اتلافهم وجناياتهم سببا فى الضمان الى
ان قال وكذا كون الطلاق سببا للفرقة فان الفرقة تثبت اذا قلنا بصحة أنكحتهم ومن هذا
القبيل الارث والاثبه وكذا صحة أنكحتهم اذا صدرت على الاوضاع الشرعية والخلاف فى
ذلك لا وجه له الى أن قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال فى ذممهم فى الديون وفى الكفارات
عند حصول أسبابها ولا نزاع فى ثبوت ذلك فى حقهم اه وقوله اذا صدرت على الاوضاع
مقتضاه انها لو لم تصدر كذلك تكون من محل الخلاف لكن الصحيح عندنا انه محكوم
بصحتها مع أن الصحيح عندنا انهم مخاطبون بالفروع وأما قوله انه اذا أسلم أقر على ما بيده
من الربا والمغصوب فلا يوافق مذهبنا اما ما بيده من مغصوب من مسلم فلا يقر عليه وكذا
من ذمى بدارنا كما قاله بعضهم وأما ما بيده من الربا فقد قال أئمتنا ان الذمى لو سلم الجزية
أو دين مسلم من مال نعلم حرمته كأن باع خمرا عنده وقبضه يحرم قبوله قال الزركشى فى
الخادم هو الموافق لقاعدة الشافعى فى الاصول ان الكفار مكلفون بالفروع خلافا لما أجاب
به القفال فى فتاويه من انه يحل للمسلم تملك تلك الدراهم قال لانهم لو أسلموا ملكت الدراهم
لهم وهذا القياس على ما بعد الاسلام لا يصح لان تقرير الذمى على ثمن الخمر بعد الاسلام
رخصة له كما يقر على النكاح الفاسد بعد الاسلام ترغيبا له فى الاسلام بخلاف تقريره
فيما قبل الاسلام ليس رخصة الخ اه وقال فى نكاح المشرك من شرح المنهاج قضية كلامهم
هنا ان الكافر يملك ثمن الخمر الذى باعه ولهذا لم يجب عليه الرد لا بعد الكفر ولا بعد الاسلام
وحينئذ فاذا كان لمسلم عليه دين ودفع له من ثمن ذلك وجب عليه قبوله وبه أجاب القفال فى فتاويه
لكن الرافعى فى باب الجزية قال أصح القولين لا يجبر على القبول بل لا يجوز وقد يحتاج الى الجمع
بين الكلامين اه وقد يمنع ان قضية كلامهم هنا ما ذكره فلا حاجة الى الجمع وهل محل ذلك اذا

قوله وليس كل تكليف أيضا
لعل هنا سقطا والاصل
وليس كل تكليف محل
الخلاف أيضا أو يكون اسم
ليس ضميرا يعود على قوله
وهو محل الخلاف وان كان
الانسب كونه قوله كل
تكليف تأمل اه

أخذ ثمن الخمر من غير مسلم ونحوه والاوجب الرد كما في المغصوب فيه نظر والقياس ان يجرى
ما قيل في ثمن الخمر فيما اذا أخذ بالربا وأما ما ذكره في بيع الوقف ونحوه فقضية مذهبنا
انا لا نتعرض لهم الا ان ترافعوا الينا في ذلك أو كان نحو الوقف على نحو المسجد أو اليتيم فحينئذ
نعاملهم باحكام الاسلام (قوله فيعاقب على ترك امتثاله) قال المصنف في شرح المنهاج ما نصه
وههنا مباحثتان * احداهما ان تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا اشكال
فيه لتمكنه من ازالة المانع والفعل بعده كالمحدث وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في
صحة التكليف على الرأي الصحيح أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها اشكال لان شرطها بعد
ملك النصاب مضي الحول وانما تجب بتمامه فاذا تم الحول وهو كافر فكيف يكلف بزكاته وهو
لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده فانه لو أسلم اشترط مضي حول من حين اسلامه وهذا
بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت وجواب هذا الاشكال بانه اذا تم الحول كلف
باخراجها بان يسلم ويخرجها بعده فالتكليف باخراجها بعد الاسلام الآن متحقق ولكنه
اذا أسلم يسقط ويكون بمثابة نسخ الشئ قبل امكان فعله وذلك جائز فيما كافناه مستحيل بل
ممكن فان استمر على كفره كان التكليف مستمرا وان أسلم سقط وبهذا يظهر معنى قول
الاصوليين كما ستعرفه الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة ومضي الحول ليس من شرطه
الاسلام والذي يستأنف حوله بعد الاسلام زكاة الحول الثاني أما الاول فقد استقر وجوبه
وهو متمكن من الاخراج وفي الزكاة ثلاثة أشياء الخطاب باداتها وهو حاصل لما بيناه والثاني
ثبوتها في الذمة وهو حاصل أيضا لا يفترق الحال بين المسلم والكافر فيه والثالث تعلقها بالمال
وهذا يظهر انه في المسلم خاصة دون الكافر لما ستعرفه ثم قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال
في ذمتهم في الديون وفي الكفارات عند حصول أسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما يثبت
في حق المسلمين وكذلك تعلق الحقوق التي يطالبون بها باموالهم مثل تعلق أروش الجنايات
برقاب ارقائهم وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رهن كما قاله بعض الفقهاء أو جناية كما قاله
بعضهم أو شركة كما هو الاصح من مذهب الشافعي يظهر انه لا يثبت في حقهم وان قلنا انهم
مخاطبون بالزكاة لامرين أحدهما ان المقصود انهم يأثمون بتركها وليس المقصود انها تؤخذ
منهم في كفرهم والتعلق المذكور انما يقصد به تعلق الوجوب لاجل الاخذ لصيانة الواجب
عن الضياع فلا معنى لاثباته في حق الكافر لانه ان دام على الكفر لم تؤخذ منه وان أسلم سقطت
وما كان كذلك لا معنى للتعلق الذي هو توثقة فيه وأطال في بيان ذلك بنفائس اه وقد يجاب
عما أبداه في تعلق الزكاة بان من فوائده تضعيف عذابهم بتعديهم بالتصرف الممنوعين منه
كما كان فائدة أصل الوجوب العذاب في الآخرة (قوله قال الشيخ الامام والخلاف في خطاب
التكليف) فيه أمران * الاول ان خطاب التكليف يدخل فيه الخطاب بالجهاد وقد قال
الاسنوي قال يعني القرافي ومر بي في بعض الكتب التي لا استحضرها الآن انهم مكلفون بما
عدا الجهاد وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم أنفسهم اه ما نقله الاسنوي وللقائل ان يقول هذا
التوجيه لا يجري في تكليف أهل الذمة بقتال الحربيين ولا في تكليف بعض الحربيين بقتال
بعض فليتأمل * والثاني ان الكوراني اعترض هذا الكلام الذي نقله المصنف عن الشيخ

فيعاقب على ترك امتثاله
وان كان يسقط بالايمان
ترغيبا فيه قال تعالى
يتساءلون عن المجرمين
ما سلككم في سقر قالوا
لم نك من المصلين وويل
للمشركين الذين لا يؤتون
الزكاة والذين لا يدعون مع
الله الها آخر الآية وتفسير
الصلاة بالايمان لانها شعاره
والزكاة بكلمة التوحيد
وذلك لافراده بالشرك فقط
كما قيل خلاف
الظاهر (خلافا لابي حامد
الاسفرايني وأكثر الحنفية)
في قولهم ليس مكلفا بها
(مطلقا) اذ المأمورات منها
لا يمكن مع الكفر فعلها ولا
يؤمر بعد الايمان بقضائها
والمنهيات محمولة عليها
حذرا من تبعيض التكليف
وكثير من الحنفية
وافقونا (و) خلافا (لقوم
في الاوامر فقط) فقالوا
لا تتعلق به لما تقدم بخلاف
النواهي لامكان امتثالها
مع الكفر لان متعلقاتها
تروك لا تتوقف على النية
المتوقفة على الايمان
(و) خلافا (لآخرين فيمن
عدا المرتد) اما المرتد
فوافقوا على تكليفه
باستمرار تكليف الاسلام
(قال الشيخ الامام) والد
المصنف (والخلاف في
خطاب التكليف)

من الايجاب والتحريم (وما يرجع اليه من الوضع) ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة فالخصم يخالف في سببيته

الامام بانه لاطائل تحته لان محل النزاع ان ماله شرط شرعي هل يجوز التكليف به قبل وجود الشرط أم لا كما تقدم وما لا خطاب تكليف فيه لاصريحا ولا ضمنا فهو خارج عن المبحث ثم مسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة المذكورة فيما كان له شرط شرعي كالايمان والطهارة وستر العورة للصلاة وأما ما لا شرط له شرعي يتوقف كالاتلاف والجنايات وترتب آثار العقود فلا وجه للخلاف فيه والحاصل ان ما ذكره خارج عن محل النزاع اه (وأقول) اذا تاملت ما قررناه من ان المصنف فرض الكلام في أعم مما هو من جزئيات تلك القاعدة لما تقدم وعلمت ان خطاب التكليف لا يشمل ما يرجع اليه من الوضع علمت سقوط هذا الاعتراض وان تقييد الشيخ الامام تحته طائل أي طائل لان فيه تنبيها على الحاق الوضع الذي يرجع الى التكليف بخطاب التكليف في الخلاف فان ذلك لا يفهم من خطاب التكليف ولا يندرج تحته ولما ثبت بذلك عدم انحصار محل النزاع في خطاب التكليف وكان ذلك مظنة أن يتوهم شموله لبقية أقسام الوضع نبه الشيخ الامام على خروج بقية الاقسام والحاصل انه اشار الى عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف خلافا لما يتوهم من التقييد بخطاب التكليف والى انه يلحق به بعض أقسام الوضع دون بعض فهل يسوغ لعاقل مع هذا ان يزعم انه لا طائل تحته سبحانك هذا بهتان عظيم (قوله من الايجاب والتحريم) يخرج الندب والكراهة قال الاسنوي في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف انما هو في الوجوب والتحريم لانه عبر أولا بالتكليف وقال ان الفائدة هي العقاب قال وأما من عبر بانهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة اه وفي شرح المنهاج للمصنف ما نصه قول المصنف وغيره الفائدة تضعيف العذاب قد يفهم ان الخلاف في تكليفهم بالفروع يختص بما يترتب عليه حرج من مأمور ومنهي ويقتضي ان الاباحة لا تتعلق بهم لا سيما على قول انها ليست من التكليف والظاهر تعلق الاباحة بما هو مباح قال والذي أطال الله عمره وقد يقال ان اقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه الى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على ان المكلف لا يحل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان صح هذا فهم آثمون على جملة أفعالهم وهذا البحث عام في الكتابيين والمشركين قال والدي وهو عالم أره لغيره وفيه عندي توقف ولا يأتي القول به الحكم بصحة أنكحتهم ومعاملاتهم لان آثارها في الدنيا والمقصود عقابهم في الآخرة اه كلام المصنف وما نقله عن والده ينبغي ان يلاحظ معه ما يأتي في الكتاب ان أصل المنافع الاباحة والمضار التحريم وما ورد في قوله صلى الله عليه وسلم ان الحلال بين وان الحرام بين وبينهما أمور مشتبهات وما يذكره من أقسام تلك المشتبهات اذ الكفار بناء على انهم مكلفون بالفروع حكمهم فيما ذكر حكم المسلمين (قوله وما يرجع اليه من الوضع) قال شيخنا العلامة بان يكون متعلقه سببا لخطاب التكليف أو شرطا له أو مانعا ورجوعه اليه بانهما متحدان بالذات وان اختلفا بالاعتبار اذ الخطاب بان الطلاق سبب لتحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم الاستمتاع بسبب الطلاق اه (وأقول) هذا يقتضي حمل الوضع على حقيقته وهو الخطاب المخصوص فليحمل قول الشارح ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة على ان تقديره كالخطاب بكون الطلاق سببا لكن لا حاجة الى ذلك بل يجوز حمل الوضع هنا على متعلقه مجازا من قبيل

الطلاق اسم المتعلق على متعلقه أو على حذف المضاف أى من متعلق الوضع فقول الشارح
ككون الطلاق لا يحتاج الى تقدير (فان قلت) رجوعه الى خطاب التكليف بالمعنى الذى
ذكره لا يطرد اذ الخطاب بان الوضوء شرط فى صحة الصلاة لا يرجع الى خطاب التكليف اذ
مرجعه الخطاب بتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليف (قلت) لا يضر ذلك
لانه ليس المدعى ان كل وضع يرجع الى التكليف بل ان ما يرجع منه اليه له حكمه فى جريان
الخلاف ثم قد يقال لا حاجة الى تفسير الرجوع بما ذكره بل يكفى تفسيره بتعلقه بخطاب
التكليف ولو بواسطة أو وسايط (قوله لا ما لا يرجع اليه نحو الاتلاف للمال والجنايات على
النفس وما دونها) أقول قد يستشكل بان الاتلاف والجنايات اسباب لوجوب اداء بدل المتلف
وارش الجنايات مطلقا أو عند المطالبة فقد رجعت أيضا الى خطاب التكليف فلم يصح هذا النفى
الا ان يجاب بما أشار الشارح الى التقييد به بقوله من حيث انها أسباب للضمان أى شغل الذمة
اه أى وأما من حيث انها اسباب لوجوب اداء ما ذكرنا فقد دخل فى قوله وما يرجع اليه من
خطاب الوضع وفيه نظر لاستلزامه موافقة الخصم على سببية الاتلاف لشغل الذمة ومخالفته
فى سببيته لوجوب اداء ما لزم الذمة وهو من أبعد البعيد ان لم يكن غير معقول لان حاصله التزام
شغل الذمة وعدم وجوب اداء ما لزمها وان التزم الاتفاق على سببية الاتلاف لكل من شغل
الذمة ووجوب الاداء أشكل بالاختلاف فى سببية الطلاق للتحريم كان التحريم هنالك نظير
وجوب الاداء هنا فليتامل (قوله وترتب آثار العقود) قال شيخنا العلامة هو مثال أيضا
للوضع غير الراجع وفى كونه من الوضع أو متعلقه نظر اذ الترتب مسبب عن صحة العقد التى هى
من متعلق الوضع اه ويجاب اما بان فى عبارة المثال تجوزا والمراد سببية العقود لآثارها الان
ذكر الترتب يفيد السببية فقوله وترتب آثار العقود بمعنى وكون العقود تترتب عليها آثارها
ومعناه وكونها أسبابا لآثارها واما بان قوله لا ما لا يرجع اليه أعم من الوضع بقرينة اسقاط
منه والا كان الظاهر ان يقول لا ما لا يرجع اليه منه أى من الوضع ويكون ترتب آثار العقود
مثالا لما لا يرجع من غير الوضع فليتامل (قوله ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان) قضيته
ان الحربى يضمن متلفه وجنيه فى دار الاسلام وفى شرح الزركشى ونقلوا وجهين أيضا
فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيدا هل يضمنه أصحهما نعم اه فليتامل فانه قد يفهم قوة
كلام الفروع عدم ضمان الحربى ولو فى دار الاسلام (قوله مسئلة لا تكليف الا بفعل) فيه
أمران * الاول انه ان أراد نفى جواز التكليف بغير الفعل لانه غير مقدور اشكل على ما قدمه
من جواز التكليف بالمحال مطلقا وان أراد نفى الوقوع لذلك أشكل بما قدمه أيضا من ان
الحق وقوع الممتنع بالغير فكيف ينفى وقوع التكليف بغير الفعل مع ان غايته انه تكليف
بممتنع بالغير ويمكن ان يجاب ببناء هذه المسئلة على امتناع التكليف بالمحال * والثانى قال
شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان الاعتقادات مكلف بها لا باعتبار أنفسها الا باعتبار أسبابها على
الصحيح وهى من قبيل الكيف لا الانفعال ولا الفعل على ما صرح به المحققون قال بعضهم وهو
الحق اه ويجاب بان من يلتزم انه لا تكليف الا بفعل لا يوافق على التصحيح المذكور بل الصحيح
عنده ما تقدم عن بعضهم يعنى المولى سعد الدين فى مسئلة المقدور الذى لا يتم الواجب المطلق

(لا) ما لا يرجع اليه نحو (الاتلاف) للمال (والجنايات) على النفس وما دونها من حيث انها اسباب للضمان (وترتب آثار العقود) الصحيحة كملك المبيع وثبوت النسب والعوض فى الذمة فالكافر فى ذلك كالمسلم اتفاقا نعم الحربى لا يضمن متلفه وجنيه وقيل يضمن المسلم وماله بناء على ان الكافر مكلف بالفروع ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان * (مسئلة لا تكليف الا بفعل)

وذلك ظاهر في الامر لانه مقتض للفعل وأما في النهي المقتضى للترك فبينه بقوله (فالمكلف به في النهي الكف أي الانتهاء) عن المنهي عنه (وفاقا للشيخ الامام) أي والده

الايه واجيب من ان التصديق بطلب المسببات الاسباب لانها التي في وسع المكلف ولهذا ذكر الشارح أخذا من المولى سعد الدين في الكلام على تفسير الايمان بالتصديق ان التصديق من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية وان التكليف به بالتكليف بأسبابه كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس على انه وقع اطلاق فعل القلب على التصديق في عبارة المواقف والمقاصد وغيرهما لكن كانه باعتبار انه يعتبر في الايمان مع التصديق الذي هو التجلي والانكشاف اذعان واستسلام بالقلب للاوامر والنواهي فتسمية التصديق الذي هو الاعتقاد فعلا بهذا الاعتبار (قوله وذلك ظاهر في الامر) فيه أمران ء الاول ان هذا بيان لمعنى كلام المصنف ومن عبر بمثل عبارته كابن الحاجب فان قولهم لاتكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي الكف صريح في انه لاخفاء في الامر وانما الخفاء في النهي فلذا احتاج الى البيان دون الامر ء والثاني قال شيخنا العلامة لايظهر ذلك في نحو اترك ودع وذر اه (وأقول) هو كذلك لكن المراد الظهور باعتبار الغالب ولايخفى ان الاطلاق بناء على الغالب واقع حتى في الكتاب أو في غير ما يكون في معنى النهي بقرينة المعنى ويؤيد ذلك بل هو قرينة عليه قول الشارح الآتي في شرح حد الامر بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ما نصه ومعنى مدلول كف أمر الانتهاء موافقة للدال في اسمه اه فان فيه اشعارا بموافقته في المعنى للنهي فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به النهي (قوله أي الانتهاء وفاقا للشيخ الامام) قال المصنف في شرح المنهاج عن والده فالعبارة المحررة ان يقال ان المطلوب بالنهي الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهي عنه ولايعكس فيقال المطلوب ضد المنهي عنه ويلزم منه الانتهاء لان الانتهاء متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب فالكافر اذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء كفره أولا المنهي عنه ثم انتهاؤه عنه والترتيب بينهما في الزمان ثم تلبسه بالايمان والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس في الزمان وانما هو في الرتبة العقلية ترتيب المعلولية على العلية وهما في زمان واحد كذلك الانتهاء وفعل الضد في زمان واحد والانتهاء متقدم بالرتبة تقدم العلية على المعلولية حتى لو فرض ان الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى حاصل في جميع الافعال وكل ما يتلبس به الانسان والمقصود بالذات هو الانتهاء وأما فعل الضد فلا يقصد الا بالالتزام بل قد لا يقصد أصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان أمرا بالانتهاء عن ضده اه ثم قال نقوله أي القرافي ان النهي عن الشئ أمر بضده التزاما صحيح وقوله المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه اه ثم قال والامام فخر الدين لما كان يرى ان الحركة هي الحصول في الحيز الثاني لاجرم قال ان المطلوب بالنهي فعل الضد ونحن نرى ان الحركة هي الانتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني لاجرم قلنا ان المطلوب بالنهي الانتهاء وهو الانصراف عن المنهي عنه الى غيره لا بقصد غيره بل بقصد عدم الاول فان فعل غيره قاصدا به الانتهاء كان ممتثلا وان فعل غيره غير قاصد الانتهاء لم يكن ممتثلا ولكنه لا يأثم لانه لم يرتكب المنهي عنه والمقصود بالحقيقة انما هو عدم المنهي عنه الى ان قال وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشئ وايجاب الكف عنه فان ايجاب الكف عنه يقتضي

انه لايخرج عن العهدة الا بتحصيل الكف الذى من شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه
وليس كذلك تحريم الشئ وانما الفعل هو المحرم فلا يأثم الا به اه وبما ذكره يتضح بطلان دعوى
الكورانى ان القول الثانى هو عين المذهب المختار قال اذ كف النفس من جزئيات فعل الضد
اه وانه لامنشأ له الا الاشتباه وعدم الفرق بين الشئ وما يحصل به مع تغايرهما قطعا فليتامل
(قوله وذلك فعل يحصل بفعل الضد) فيه أمران * الاول انه وان كان فعلا الا انه من الافعال
الاعتبارية التى لاتحقق لها فى الخارج فيكون عدميا فكيف كلف به مع انه غير مقدور ولان
العدمى غير مقدور فان أجيب بانه مقدور باعتبار حصوله بفعل الضد المقدور قلت فلا حاجة
الى العدول فى المكلف به فى النهى عما يتبادر من كونه النفى الى كونه الانتهاء بل كان يمكنه
التزام كونه النفى لانه مقدور باعتبار ما يتحقق به من الضد فليتامل * والثانى انه قد يتخلف
المراد حصوله بفعل الضد فان المنهى عن شرب الخمر مثلا اذا ترك الشرب وسائر الافعال
كالاكل وشرب الماء وغير ذلك أى ضد الشرب الخمر حتى حصل به الانتهاء عن شربه فانه لم
يحصل هنا الا انتفاء الشرب ولم يوجد هنا أمر وجودى مضاد للشرب حتى يتحقق وجود ضد
يحصل اللهم الا ان يراد بالضد ما يشمل النقيض الذى هو النفى فليتامل (قوله الحاصل بفعل
ضده من السكون) بين شيخنا العلامة ان السكون عند المتكلمين كونان فى آنين فى مكان
واحد وعند الحكماء عدم الحركة عما هى من شانه ثم قال فقول الشارح أولا بفعل ضده من
السكون موافق لقول المتكلمين وقوله ثانيا بان يستمر عدمه من السكون موافق لقول الحكماء
اه (وأقول) ما ادعاه من موافقة قول الحكماء مبنى على ان من فى قوله ثانيا من السكون بيانية
وهو غير لازم لجواز ان تكون ابتدائية بمعنى ان عدم التحرك ناشئ من السكون فلا ينافى ارادة
السكون عند المتكلمين ويؤيد ذلك ان الظاهر اتحاد معنى السكون فى الموضعين ثم رأيت
شيخ الاسلام صرح بانها ابتدائية فقال قوله بان يستمر عدمه من السكون من فيه ليست
بيانية والا اتحد هذا القول بالثانى ولا تعليلية والا لاتحد بالاول بل هى ابتدائية والمعنى ان
عدم الفعل ناشئ من السكون لا نفسه ولا حاصل به اه لكن فى استدلاله نظر فانها لو كانت
بيانية كان مفاد الكلام ان المكلف به الانتفاء الحاصل بسبب استمرار السكون وهذا
ليس هو القول الثانى الذى هو ان المكلف به نفس السكون ولو كانت تعليلية كان مفاد
الكلام حينئذ ان المكلف به هو الانتفاء الحاصل بسبب استمرار العدم الحاصل بسبب
السكون وهذا ليس هو القول الاول الذى هو ان المكلف به هو كف النفس الحاصل بسبب
ضد ذلك الكف فتأمله فانه صحيح ان شاء الله تعالى (قوله بان يستمر عدمه) قال شيخنا العلامة
لا ينحصر تحقق الانتفاء فى استمرار العدم اذ يمكن تحققه بتجدد العدم كما اذا نهى عن التحرك
من هو متلبس به اه (اقول) من معتادات الشارح تبعا للشيخين مذهبه الرافعى والنووى
استعمال بأن بمعنى كان للتمثيل وهذا منه فلا اشكال (قوله وقيل يشترط فى الاتيان بالمكلف
به فى النهى مع الانتهاء عن المنهى عنه قصد الترك له امتثالا فيترتب العقاب ان لم يقصد) أقول
هذا صريح فى ان القصد عند هذا القائل من جملة المكلف به فى النهى وبه يعلم ان قول
الكورانى ان قول المصنف وقيل يشترط القصد خارج عن محل النزاع لان الكلام فى متعلق

وذلك فعل يحصل بفعل
الضد للمنهى عنه (وقيل)
هو (فعل الضد) للمنهى
عنه (وقال قوم) منهم
ابو هاشم هو غير فعل
وهو (الانتفاء) للمنهى عنه
وذلك مقدور للمكلف بان
لايشاء فعله الذى يوجد
بمشيئته فاذا قيل لاتتحرك
فالمطلوب منه على الاول
الانتهاء عن التحرك الحاصل
بفعل ضده من السكون
وعلى الثانى فعل ضده وعلى
الثالث انتفاؤه بان يستمر
عدمه من السكون فبه
يخرج عن عهدة النهى عن
الجميع (وقيل يشترط)
فى الاتيان بالمكلف به فى
النهى مع الانتهاء عن المنهى
عنه (قصد الترك) له امتثالا
فيترتب العقاب ان لم يقصد
والاصح لا وانما يشترط
لحصول الثواب لحديث
الصحيحين المشهور انما
الاعمال بالنيات (والامر
عند الجمهور يتعلق بالفعل
قبل المباشرة) له (بعد
دخول وقته

النهي وماذا يصلح له عقلا وأما مقارنة القصد فاعا يعتد به لتحصيل الثواب فلا وجه لايراده في معرض تقسيم المذاهب اه منشؤه عدم تحرير مراد هذا القائل وقصور الاطلاع (قوله الزاما وقيل اعلاما) قال شيخنا العلامة حالان من ضمير الامر المستتر في يتعلق ثم ان أمر الندب المؤقت خارج عن هذه العبارة كأن أمر الندب مطلقا ونهي الكراهة والتخيير خارجة عن قوله لا تكليف الا بفعل اعتمادا على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق اه (وأقول) يجوز أيضا ان يكون الزاما واعلاما مفعولا مطلقا على حذف المضاف أي تعلق الزام وتعلق اعلام ويظهر انه لا يبقى الحالية التي حمل عليها من التأويل أي ذا الزام وذا اعلام والا فالامر ليس هو نفس الاعلام ولا يضر خروج أمر الندب عنها العلم به بالمقايسة وأما قوله كما ان أمر الندب مطلقا الى قوله اعتمادا على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق فقد يرد عليه انه لو علم نهي الكراهة عما ذكر علم نهي التحريم أيضا اذ لا فرق بينهما وأما علم انه لا يعرف منه ان المكلف به في النهي الكف لانه لا يستفاد منه سوى ان النهي خطاب يتعلق بفعل المكلف والتعلق به صادق بان المطلوب فيه عدم الفعل لا الكف فالوجه الاستناد في معرفة حكم هذه المذكورات الى المقايسة (قوله وقيل اعلاما) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة من ان الحكم متبر في مفهومه التعلق التنجيزي ولا يوجد الا في الوقت وان الامر نوع منه لانه الايجاب والندب فاثبات الامر بلا تعلق له قبل دخول الوقت اثبات للنوع بدون جنسه وذلك محال وقد يدفع بان ذلك انما يلزم من كونه أمرا حقيقة وهو ممنوع لجواز ان يراد به جنسه أي خطاب الله الذي سيصير عند التعلق التنجيزي أمرا حقيقة اه (وأقول) هذا الدفع في نفسه صحيح وقد يدفع أيضا بمنع ان الامر نوع من الحكم ومنع ان ذلك مراد الذي في كلام المصنف والشارح مما يتوهم انه مظنة ذلك هو تعريف الحكم وتقسيم الخطاب الى الامر وغيره وليس في شيء من ذلك ولا في شرحه ما يفيد ذلك وما استدل به من انه الايجاب والندب ممنوع بل هو أول المسئلة وليس في تعريفه الآتي في شرحه بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ولا في شرحه أيضا ما يفيد ذلك بل قدم ما يفيد خلاف ذلك وهو قول المصنف والشارح والكلام النفسي في الازل قيل لا يتنوع الى أمر ونهي وخبر وغيرها الى ان قال الشارح والاصح تنوعه في الازل اليها الخ اه ولا يخفى ان هذا التصحيح مستفاد من صيغة التضعيف في قوله قيل لا يتنوع ومما يفيده أيضا ما يأتي في المسئلة الآتية فانهم انما اعتمدوا تحقق الامر حقيقة بدون التعلق التنجيزي اذ لا يتصور التعلق التنجيزي قبل الوقت ولا مع عدم الآمر والمأمور انتفاء شرط وقوعه فليتأمل * والثاني قال المحشيان الفرق بين التعلقين ان تعلق الاعلام مقصوده اعتقاد وجوب ايجاد الفعل لا نفس الايجاد وتعلق الالزام مقصوده الامتثال ولا يحصل الا بكل منهما فايجاد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف في الخروج عن العهدة واعتقاد الوجوب كذلك فلا بد معه من الايجاد اه والمتبادر من هذا الفرق وما تقدم في تفسير التعلق المعنوي تغاير التعلق المعنوي والتعلق الاعلامي وان المعنوي أزلي والاعلامي حادث وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة تنجيزي ومعنوي واعلامي وأما الالزامي فهو التنجيزي فليتأمل (قوله وأجيب بان الفعل كالصلاة انما يحصل بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه)

الزاما وقيل اعلاما والاكثر من الجمهور وقالوا (يستمر) حال تعلقه الالزامي به (حال المباشرة) له (وقال امام الحرمين والغزالي ينقطع) التعلق حال المباشرة والا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه وأجيب بان الفعل كالصلاة انما يحصل بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه (وقال قوم منهم الامام الرازي) لا يتوجه الامر بان يتعلق بالفعل الزاما (الا عند المباشرة) له قال المصنف

أقول فيه أمران * الاول ان ظاهره انه جواب عن كلا الامرين المذكورين فى دليل الامام والغزالى وهو ظاهر اذ يندفع به لزوم طلب تحصيل الحاصل اذ الفعل بعد لم يحصل لبقاء بعض أجزائه و يندفع به أيضا لزوم انتفاء الفائدة فى طلبه لانه حيث لم يتم الفعل لبقاء بعض أجزائه فالفائدة فى الطلب متحققة باعتبار هذا الباقى والثانى أن العلامة السعد ذكر جوابا آخر عن الامرين مع الاعتراض على الجواب الذى أورده الشارح حيث قال وأما ماذكر من امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد قال وكذا ماذكر من انتفاء فائدة التكليف يعنى انه أيضا مغلطة لانا لانسلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه اه ثم قال وأما مايقال من ان التكليف يتعلق بالذات بمجموع الفعل من حيث المجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وانما يتعلق بالاجزاء بالعرض فما لم يتحقق المجموع لم ينقطع التكليف فيرتفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف بكل جزء ينقطع عند مباشرته وان كان باقيا باعتبار جزء آخر متوقع الحدوث على ان هذا بل القول بالبقاء عند الحدوث لا يستقيم على مذهب الاشعرى على مانقل عنه فى الكتب المشهورة من ان التكليف انما يتعلق عند المباشرة لا قبلها اه ولقائل ان يمنع قوله فيرتفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف الخ لان الذى لزم منه انما هو انقطاع التكليف بكل جزء عند فراغه والكلام انما هو فى بقاء التكليف حال مباشرة الجزء لا عند فراغه وأيضا فيجوز ان يكون النزاع فى المجموع باعتبار انه مجموع بل هذا هو مقتضى الجواب وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا العلامة هذا الجواب أى الذى ذكره الشارح يتق طلب تحصيل الحاصل بالنظر الى مجموع الاجزاء الذى هو الفعل لا بالنظر الى مافعل منها فان فى بقاء طلبه حال فعله أو بعده طلب تحصيل الحاصل أو ماقد حصل اه وذلك لان محل النزاع اما المجموع أو كل جزء فان كان الاول فواضح أو الثانى فعله فى حال التلبس بالجزء وقبل فراغه وطلبه حينئذ ليس من قبيل تحصيل الحاصل لا بعد فراغه أيضا فقوله فان فى بقاء طلبه حال فعله طلب تحصيل الحاصل (قلت) لانسلم ان فى ذلك طلب تحصيل الحاصل وقوله أو بعده قلنا لانسلم ان ذلك محل نزاع وحينئذ لا يحتاج الى ما أجاب به حتى يتوجه ان الجواب لا اشعار فيه به فتامله (بقى ان يقال) لم اختار الشارح هذا الجواب على جواب العلامة و يمكن ان يوجه بان قول الامام والغزالى فى الدليل ولا فائدة فى طلبه من تتمة الدليل فالمجموع دليل واحد والمعنى انه يلزم طلب مالا فائدة فى طلبه وهو الحاصل فهذا هو المحذور عندهما لا امتناع تحصيل الحاصل حتى يتوجه عليه ان تحصيل الحاصل بهذا التحصيل غير ممتنع وحينئذ فلهما اختيار الشق الثانى فى كلام العلامة وهو ان المراد ايجاد الموجود بوجود حاصل بهذا الايجاد ولا يندفع ذلك بعدم امتناع هذا لانهما لم يجعلا المحذور امتناعه بل عدم الفائدة حينئذ فى الطلب وهذا المحذور يندفع بما قاله الشارح اذ المطلوب بعد لم يتم حصوله ففى الطلب فائدة وعلى هذا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا العلامة على قوله والا يلزم طلب تحصيل الحاصل بقوله يرد الخ لانا نختار الشق الثانى منه ولا يفيد قوله فهو غير محذور والله اعلم فتأمله وشد عضديك بهذا الشارح رحمة الله عليه (قوله وهو التحقيق) قال

(وهو التحقيق) اذ لاقدرة عليه الاحينئذ وماقيل من انه يلزم عدم العصيان بتركه فجوابه قوله (فالملام) بفتح الميم أى اللوم والذم قبلها أى قبل المباشرة

شيخنا العلامة قال التفتازانى ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بان يكون الاتيان به مطلوبا من المكلف حتى يعصى بالترك ولا خفاء فى وجود قبل الفعل والا لم يعص أحد قط وما نقل عن الاشعرى ان التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكل اه (وأقول) يتعجب من ايراد هذا الكلام مع السكوت عليه مع انه هو المقصود دفعه بقول المصنف فالامر قبلها الخ كما ينبه الشارح فان قيل انما أورده كذلك لان جواب المصنف معترض عند الشيخ كما سيأتى بيانه قلنا فكان ينبغى ان يبين ذلك مع انك ستسمع اندفاع ذلك الاعتراض (قوله بان ترك) قال شيخنا العلامة تنبيه على فساد ظاهر المتن اذ قوله فالامر قبلها يقتضى تحقق اللوم أولا والمباشرة ثانيا وذلك فاسد اذ اللوم انما هو مع الترك اه (وأقول) قول المصنف على التلبس بالكف المنهى دافع لما يوهمه ظاهر العبارة لظهور ان الكف انما يكون متى ما اذا كان كفا مطلقا أى فى كل الوقت وكذا قوله السابق مسئلة الاكثر ان جميع وقت الظهر جوازا ونحوه وقت لادائه ولا يجب على المؤخر العزم دافع له أيضا لصراحته فى انه لا اثم مع مباشرة الفعل فى الوقت فالحاصل ان فى العبارة ايهاما مع قرينة دافعة له وبذلك يندفع الاشكال وقد يتصور اللوم أولا والمباشرة ثانيا فيما اذا وقعت المباشرة بعد ضيق الوقت فتأمل (قوله ذلك الكف) قال شيخنا العلامة هو بيان لمرجع الضمير المستتر فى المنهى فالمنهى نعت الكف رفع كونه منه بالنسخ وحقيقته المنهى عنه والضمير أى فى عنه للفعل وعن صلة الكف لا المنهى لفساد المعنى اه ووجه الفساد انه يصير المعنى المنهى ذلك الكف عن الكف وهو فاسد وانما ارتكب الشارح هذا التقرير مع امكان حمل المتن على تقدير صلة المنهى فقط والمعنى على التلبس بالكف المنهى عنه ولا ضمير فى المنهى لاسناده الى الجار والمجرور كانه لئلا يلزم حذف نائب الفاعل (قوله لان الامر بالشئ يفيد النهى عن تركه) قال شيخنا العلامة لا يفيد المطلوب وهو ان الكف منهى لان النهى يتوقف على وجود الامر وهو على وجود التعلق الالزامى وهو هنا منتف فينتفى الامر فينتفى النهى وهو نقيض المطلوب اه وقد سبقه المحشيان الى هذا الاعتراض ونقله شيخ الاسلام عن البرماوى فقال قال البرماوى وهو عجيب لان تعلق النهى عن ترك الفعل فرع تعلق الامر بالفعل فما لم يتعلق الامر لا يتعلق النهى فلا يلزم قبل تعلقه اه (وأقول) لا عجب ولكم لان تعلق النهى عن ترك الفعل فرع تعلق الامر بالفعل قلنا هذا ممنوع لان الامر والنهى واحد بالذات عند المصنف اذ مذهبه ان الامر بالشئ عين النهى عن ضده وانهما واحد بالذات هو بالنسبة الى الفعل أمر وبالنسبة الى الترك نهى فمن أين الفرعية وما بيانها فان قلتم الفرعية من حيث ان صيغة الامر تدل ابتداء على طلب الفعل وثانيا على طلب الترك قلنا هذا لا يقتضى الفرعية بالمعنى الذى أردتم بل غاية ما يقتضيه ان الصيغة أفادت أمرين اعنى طلب الفعل وطلب الكف عن ترك الفعل وان افادتها الاول أولى وللثانى ثانوى الامر يرجع للوضع وهذا لا يقتضى ما ادعيتم بوجه وكون افادتها الثانى ثانويا كذلك لا ينافى ان يثبت تعلقه التنجيزى لوجود مقتضيه من التلبس بالكف دون تعلق الاول التنجيزى لانتفاء ما يتوقف عليه من القدرة وكذا يقال لو قلنا انه ليس عين النهى عن ضده بل يستلزمه لانه حاصله ان طلب فعل شئ يستلزم طلب ترك ضده لكن ذلك الاستلزام لا يقتضى

بان ترك الفعل أى اللوم (على التلبس) قال الترك (على التلبس بالكف) عن الفعل (المنهى) ذلك الكف عنه لان الامر بالشئ يفيد النهى عن تركه (مسئلة يصح التكليف

فرعية

فرعية تعلق النهي التنجيزي على تعلق الامر التنجيزي كما هو مدعاكم فان ادعيتم ان الطلب لا يتحقق الا بتحقق التنجيز فلم يثبت التعلق التنجيزي في جانب الفعل لا يثبت في جانب الترك منعنا ذلك فان الطلب طلب وأمر حقيقة حتى في الازل كما تقدم في قوله قيل لا يتنوع والحاصل انكم ان ادعيتم توقف تعلق النهي التنجيزي على مطلق الامر التنجيزي منعناه أو على ورود الامر سلمناه لكن مجرد ورود الامر لا يتوقف على تعلقه التنجيزي وما نقله شيخ الاسلام هنا عن الاصفهاني لا يسلمه من يقول بهذا القول الذي ادعى المصنف انه التحقيق فليتامل (قوله ويوجد معلوما للمامور أثره) صوره شيخنا العلامة بقوله والثاني أي من المقامين هل يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود الشرط فيه اه وعبارة شيخ الاسلام في تصويره وهذه الصورة وهي انه هل يعلم المأمور كونه مكلفا قبل التمكن من الفعل أولا اه (وأقول) لا يخفى انه ان أريد بالتكليف التعلق التنجيزي فانتفاؤه قبل الوقت والتمكن ضروري فيكون معلوم الانتفاء قطعا فلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلمه قبل الوقت والتمكن أولا وان أريد التعلق المعنوي فثبوته قبل الوقت والتمكن ضروري فيكون معلوم الثبوت قطعا فلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلمه قبل الوقت والتمكن أولا فبما تصور هذه المسئلة وما منشأ هذا الخلاف الواقع فيها والذي يظهر انه لا كلام في عدم ارادة التعلق التنجيزي لعدم تصوره قبل الوقت والتمكن وان منشأ هذا الخلاف انه لو مات المامور قبل التمكن مثلا فهل يتبين عدم الامر أولا بل الامر محقق ولا بد لكنه انقطع بالموت فمن قال بالاول نفى العلم بالتكليف لاحتمال الموت مثلا فلا يكون هناك أمر ومن قال بالثاني أثبته لان الموت مثلا لا يرفعه من أصله بل يقطعه وسيأتي عن الكمال ما يتضح به ذلك غاية الاتضاح (قوله مع علم الآمر وكذا المامور في الاظهر) قال شيخ الاسلام قيد في صحة التكليف لا في وجوده اه وهو صريح تقرير شيخنا العلامة وهذا هو الموافق لتقرير الشارح خلافية الامام والمعتزلة في المسئلتين كما لا يخفى فقول الكمال انه قيد في كل من صحة التكليف ووجوده فيه نظر (قوله وأجيب بوجودها) أي الفائدة بالعزم على الفعل قال الكمال وهذا ظاهر في صورة علم الآمر وجهل المامور وأما مع علم المامور فسيأتي في الشرح توجيه ذلك عن بعض المتأخرين بما فيه اه (وأقول) أشار بما سيأتي في الشرح الخ الى قول الشارح الآتي وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط الخ وبقوله وما فيه الى رد الشارح عليه بقوله وكذا ما قبله مندفع فانه لا يتحقق العزم الخ لكن يشكل حينئذ الفرق بين هذا وبين جواز التكليف بالمحال لذاته الذي مشى عليه المصنف وأقره الشارح عليه كما تقدم فانه كما لا يتحقق العزم على ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده لا يتحقق العزم على معلوم الاستحالة لذاته ولا يتحقق الاخذ في مقدماته بل كذلك معلوم الاستحالة عادة وقد نقل الزركشي عن الصفي الهندي هنا انه نقل الاتفاق على المنع هنا الا على رأي من يقول بتكليف ما لا يطاق اه والمصنف ممن يجوز تكليف ما لا يطاق وقد أقره الشارح عليه فيحتاج الشارح حيث خالف هنا للفرق الواضح أو بناء المسئلة على منع التكليف بما لا يطاق وان كان خلاف رأي المصنف الذي أقره الشارح عليه كما تقرر وبالجملة فالذي يظهر ان ما تقرر في التكليف بالمحال أقوى مؤيد للمصنف هنا ويكفي

ويوجد معلوما للمأمور اثره) أي عقب الامر المتنوع له الدال على التكليف (مع علم الآمر وكذا المامور) أيضا (في الاظهر انتفاء شرط وقوعه) أي وقوع المامور به (عند وقته كامر رجل بصوم يوم علم موته قبله) للآمر فقط أوله وللمامور بتوقيف من الآمر فانه علم في ذلك انتفاء شرط وقوع الصوم المامور به من الحياة والتميز عند وقته (خلافا لامام الحرمين والمعتزلة) في قولهم لا يصح التكليف مع ماذكر لانتفاء فائدته من الطاعة أو العصيان بالفعل أو الترك وأجيب بوجودها بالعزم على الفعل أو الترك وفي قولهم لا يعلم المامور بشيء انه مكلف به عقب سماعه للامر به

فى الفائدة هناك وهنا انبعاث النفس للامتثال وطمع انه لو كان ممكنا (قوله لانه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه) قال الكمال استدلال بما هو من صور محل النزاع لان محل النزاع هو انه هل يعلم المامور كونه مامورا قبل التمكن من الامتثال أم لا الخ ورده شيخ الاسلام بانه ليس من صور محل النزاع بل منشؤها فالتعليل به صحيح ويكفى فى رده ما أجاب به الشارح اه (قوله وأجيب بان الاصل عدم ذلك) قال شيخنا العلامة كون الاصل عدمه لا ينفى احتماله الذى ينفى العلم على قولهم فان حمل العلم على الظن خالف كلامهم قال العضد عن القاضى فى رد هذا القول هو مخالف للاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل وبحثه وجوب الشروع فيه بنية الفرض اجماعا اه قال التفتازانى وفى قوله على تحقق الوجوب اشارة الى دفع الاعتراض بانه يجوز أن يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على ان الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه اه (وأقول) اما قوله كون الاصل عدمه لا ينفى احتماله الخ فجوابه ان عدم نفيه الاحتمال انما يؤثر ويمنع من العلم اذا لم يخلف الاصل شئ آخر يقتضى العلم وقد خلفه هنا انه على تقدير وجود المانع لا يتبين عدم تعلق الامر بل ينقطع التعلق بعد تحققه فالامر دائر بين أن يثبت مقتضى الاصل ولا كلام أو لا يثبت بل يوجد العارض لكن الواقع حينئذ انقطاع التعلق لا تبين عدمه وقد ذكر الكمال هنا ما يتضح به الحال فقال والحق ان موضع النزاع فى هذه المسئلة هو ان الامر المشروط بشرط هل يتصور فى حق الله تعالى قال ولقد أحسن صاحب تنقيح المحصول تقرير ذلك ملخصا كلام المستصفى فقال بعد ذكر ما قدمناه من الخلاف بين أصحابنا وبين الامام والمعتزلة وحقيقة هذا الخلاف ترجع الى النازع فى حقيقة الامر بالشرط فى حق الله تعالى وقد أجمعوا على تصوره فى حق الشاهد لكن اعتقدت المعتزلة ان المصحح له جهل الآمر بعاقبة الشرط وما لم يتصور ذلك فى حق الله تعالى قالوا من علم الله تعالى منه انه يدرك زمان التمكن فهو المامور ولا شرط اذ من شرط الشرط ان يكون ممكنا فالواجب والممتنع لا يكون شرطا ومن لا فلا فان التمكن شرط وقد علم الله انتفاءه فاذا حيث علم الله التمكن فلا شرط وحيث علم عدم التمكن فلا أمر فثبوت الامر بالشرط فى حق الله تعالى محال فالمكلف اذا توجه عليه الامر بحكم ظاهر البقاء لا يدرى انه يبقى فيكون مامورا أو لا فلا يكون مأمورا ولا يتحقق الامر الا بعد التمكن وقالت الاشاعرة الامر قائم بذات الآمر قبل تحقق الشرط متعلقا بالامور والمامور به فان لم يوجد الشرط لم يتبين عدم الامر بل عدم اللزوم والنفوذ اذ الشرط ليس شرطا لقيام الامر بل لنفوذه بمثابة وصف المتعلق والمعتبر فيه جهل المامور بحصول الشرط وعدمه لا جهل الآمر فان السيد قد يقول لعبده صم غدا مع العلم بانه يبيعه قبل الغد يمتحن به طاعته وكذلك قد يوكل فيما يعلم زوال ملكه عنه قبل امكان الامتثال ويكون آمرا على التحقيق وموكلا حتى يعقل فيهما النسخ والعزل ثم أحال تمام تقرير المسئلة على مسئلة النسخ قبل التمكن من الفعل هذا ما ذكره الكمال وبه يتضح اندفاع اشكال شيخنا العلامة وان الاحتمال المذكور بتقدير ثبوت محتمل لا ينفى العلم لان وجود ذلك المحتمل لا يتبين به عدم تعلق الامر بل غاية ما يلزمه انقطاعه فهو متحقق بكل حال غاية ما فى الباب انه قد يستمر الى التمكن وقد ينقطع قبله فاتضح قولهم ان المامور يعلم قبل التمكن انه مامور فليتامل واما قوله

لانه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه وأجيب بان الاصل عدم ذلك وبتقدير وجوده ينقطع تعلق الامر الدال على التكليف كالوكيل فى البيع غدا اذا مات أو عزل قبل الغد ينقطع التوكيل ومسئلة علم المامور حكى الآمدى وغيره الاتفاق فيها على عدم صحة التكليف لانتفاء فائدته الموجودة حال الجهل بالعزم وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط قال كما يعزم المجبوب فى التوبة من الزنا على ان لا يعود اليه بتقدير القدرة عليه فيصح التكليف عنده وجعل المصنف صحته الاظهر واستند فى ذلك كما أشار اليه فى شرح المختصر الى مسئلة من علمت بالعادة أو بقول النبى صلى الله عليه وسلم انها تحيض فى أثناء يوم معين من رمضان هل يجب عليها افتتاحه بالصوم قال الغزالى فى المستصفى اما عند المعتزلة فلا يجب لان صوم بعض اليوم غير مامور به وأما عندنا فالاظهر وجوبه لان الميسور لا يسقط بالمعسور

ووجه الاستناد انها كلفت بالصوم مع علمها انتفاء شرطه من النقاء عن الحيض بجميع النهار وهذا مندفع فان المكلف به صوم
بعض اليوم الخالى عن الحيض والنقاء عنه جميع النهار شرط لصوم جميعه لا بعضه أيضا وكذا ما قبله مندفع
فانه لا يتحقق العزم على
مالا يوجد شرطه بتقدير
وجوده ولا على عدم العود
الى مالا قدرة عليه بتقديرها
فالصواب ما حكوه من
الاتفاق على عدم الصحة
(اما) التكليف بشئ (مع
جهل الآمر) انتفاء شرط
وقوعه عند وقته بان يكون
الآمر غير الشارع كأمر
السيد عبده بخياطة ثوب
غدا (فاتفاق) أى فمتفق
على صحته ووجوده

(خاتمة)

الحكم قد يتعلق) بامرين
فاكثر (على الترتيب
فيحرم الجمع) كأكل المذكى
والميتة فان كلا منهما يجوز
أكله لكن جواز أكل
الميتة عند العجز عن غيرها
الذى من جملته المذكى
فيحرم الجمع بينهما لحرمة
الميتة حيث قدر على غيرها
(أو يباح) الجمع كالوضوء
والتيمم فانهما جائزان
وجواز التيمم عند العجز عن
الوضوء وقد يباح الجمع
بينهما كان تيمم لخوف بطء
البرء من الوضوء من عمت
ضرورته محل الوضوء ثم
توضأ متحملا للمشقة بطء البرء
وان بطل بوضوئه تيممه
لانتفاء فائدته (او يسن)
الجمع كخصال كفارة
الوقاع فان كلا منها واجب لكن وجوب الاطعام عند العجز عن الصيام ووجوب الصيام عند العجز عن الاعتاق

في رد هذا القول فالمراد بهذا القول قول الامام والمعتزلة وعبارة العضد ما نصه وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاندة وقال القاضي وهو مخالف للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن من الفعل الخ واما قوله عن العضد ويحققه وجوب الشروع فيه بنية الفرض اجماعا ففيه نظر لانه يكفي في الوجوب الظن فوجوب ما ذكر لا يدل على العلم (قوله لا يتحقق العزم الخ) قال شيخنا العلامة لان العزم بتقدير شئ تعليق للعزم على وجود ذلك الشئ وهو ينافي تحقق العزم في الحال اه (وأقول) لو سلم ذلك كان للمصنف ومن وافقه أن يكتفي بتعليق العزم في الفائدة لانه يدل على الطاعة والانقياد كما ان الامتناع من تعليقه بان لا تذعن نفسه لتعليقه يدل على المخالفة وعدم الانقياد (فان قلت) يخالف ذلك ما ذكر في كتب الفروع في الكلام على شروط التوبة ان من لا يتصور منه العود الى معصيته كالمجبوب بعد زناه لا يشترط فيه العزم على عدم العود اتفاقا (قلت) عدم اشتراط ذلك في صحة توبته لا ينافي صحة كون نظيره فائدة لصحة التكليف فليتامل ولهم أيضا ان يتايدوا بجواز التكليف بالمحال ولولا انه فان الصحة والجواز في مثل ذلك بمعنى واحد والتكليف فيما نحن فيه لا تنقص فائدته عن فائدة التكليف بالمحال خصوصا المحال الذاتي ولا يسع عاقلا أن يعترف بوجود الفائدة في المحال الذاتي وينكرها فيما نحن فيه وبهذا يظهر للمتامل قوة ما صححه المصنف فليتامل (قوله اما مع جهل الآمر) قال شيخ الاسلام ولو مع علم المامور اه (وأقول) قد يستشكل حينئذ الفرق بين الاتفاق هنا وحكاية المصنف قولين في صورة علم المامور كالآمر مع جريان توجيهي القولين هنا ويجاب بظهور امكان الفائدة هنا باعتبار اعتقاد الآمر فليتامل (قوله على صحته ووجوده) ان قلت قضيته تعلق قول المصنف مع علم الآمر وكذا المامور بكل من قوله يصح وقوله يوجد ووجه ان قضيته ذلك ان الجهل محترز العلم فاذا كانت مسئلة الجهل شاملة للصحة والوجود كانت مسئلة العلم كذلك (قلت) هذا كله ممنوع لان مسئلة الوجود السابقة المقصود منها ان المامور هل يعلم عقب الامر انه مكلف أولا بخلاف هذه فان المقصود فيها بيان نفس الوجود (قوله وان بطل بوضوئه تيممه) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا العلامة اشارة الى أن بقاء الاحكام الناشئة عن الفعلين أمر وراء الجمع بينهما غير لازم له بل قد يكون معاندا له فعدم البقاء محقق للجمع لا مناف له لكن قد يقال المباح انما هو التيمم على قصد الانفراد ثم الوضوء على قصد الاستقلال واما الجمع بينهما من حيث هو جمع كأن قصد فعلهما معا فغير مباح اذ فعل جنس العبادة لا لفائدة غير مباح اه وقوله على قصد الانفراد أى او من غير قصد كما هو ظاهر وقوله على قصد الاستقلال أى او من غير قصد كما هو ظاهر وذلك لان التيمم عند فعله سائغ له فلا يتوقف جوازه على قصد الانفراد بل يكفي فيه الاطلاق وقوله واما الجمع بينهما الخ فهو كلام متين جدا بل لا ينافي المقصود اذ يكفي وجود الجمع فيما عدا هذه الحالة ويصدق عليه الاباحة اذ لم يترتب عليه أو على تركه اثم وينبغي ان مراده بالعبادة في قوله اذ فعل العبادة التيمم اذ الوضوء فيه فائدة رفع الحدث * والثاني انه وقع في عبارة شيخ الاسلام في تقرير كلام الشارح وان بطل التيمم بالفراغ من الوضوء اه ومفهومه عدم البطلان قبل الفراغ وهو محل نظر تام وقد يقال قضية ارتفاع حدث كل عضو بغسله بطلان التيمم قبل الفراغ وعلى هذا فلو عن له قبل فراغ

الوضوء ترك باقيه فهل يكسبه التيمم وتبين بقاء الاعتداد به نسبه نظر ولا يبعد الا كتفاء ويبين ما ذكروه له والحال ماذكره الشارح من العجز عن الوضوء ان يغسل بعض أعضاء الوضوء ثم يتيمم عن الباقي فيه نظر ويظهر ان له ذلك لان التيمم اذا ساغ عن الكل ساغ عن البعض فليتامل

(قوله كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض) أقول عبر الكمال في تقرير ذلك بقوله الاترى انه ينوي بالصلاة المعادة الفرض وان كان الفرض قد سقط ظاهرا بالفعل أولا اه وتقييده بقوله ظاهرا لا ينافي ان المرجح في المذهب الجديد ان الفرض هو الاولى لانه بحسب الظن فلا ينافي احتمال ان الفرض الثانية لكون ذلك هو حكم الله في الواقع أولصحة وفسادها في الواقع فليتامل والله أعلم

(الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال)

فيه أمور * الاول ان لفظة في استعارة عن الدلالة كما تقدم بيانه أول الكتاب فراجعه * والثاني ان المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث والبحث هو اثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه فالتقدير والاماكن التي يقع فيها البحث من الاقوال وملخصه والاقوال التي تثبت لها محمولات فمجموع الموضوع من الاقوال ومحموله يتعلق به البحث وهو اثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه فكانه مكان وقع فيه البحث * والثالث ما أورده شيخنا العلامة قال لاشك ان الكتاب الاول ليس في الكتاب أي القرآن بل في مباحثه فلو قدم المصنف مباحث وأضافها الى الكتاب والاقوال أجاد اه (وأقول) أما أولا فيجوز ان يكون هذا من قبيل الحذف من الاول لدلالة الثاني بناء على انه حذف مباحث المضاف الى الكتاب بقرينة ذكره بعده ومثل ذلك من قواعد العربية المشهورة وأما ثانيا فيجوز ان يريد بقوله في الكتاب في تعريف الكتاب بناء على ان ماذكره بعد التعريف امار اجع لمباحث الاقوال لامكان رجوعه اليها فان المباحث جمع مبحث بمعنى محل البحث وهو اثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه نقوله ومنه البسملة فيه البحث عن البسملة التي هي من الاقوال أي اثبات محمولها وهو بعضيتها منها وقوله لاما نقل آحادا فيه البحث عما نقل آحادا الذي هو من الاقوال أي سلب ثبوت بعضيته منه عنه وعلى هذا القياس (فان قلت) هذا ينافي وصف الشارح الاقوال بقوله المشتمل عليها فان البسملة لم يثبت بعد كونها منه حتى يحكم باشتماله عليها وما نقل آحادا لم يثبت كونه منه حتى يحكم باشتماله عليه فلا يصح ادراج ذلك في الاقوال المرادة هنا (قلت) بتقدير تسليم تعين ماقاله الشارح يكون المراد بكونه مشتملا عليها انه مشتمل عليها في الجملة وان لم يكن على وجه القطع فان كلا من البسملة وما نقل آحادا قد نقل على انه منه فقد اشتمل عليه بهذا الاعتبار أوان له بها تعلقا في الجملة وذلك محقق قطعا وامار اجع لتوضيح الكتاب اذ لا يخفى ان كون البسملة منه دون مانقل آحادا مما يعرف به ماثبت بعضية البسملة منه دون مانقل آحادا وهكذا فذلك كان ذلك من تتمة التعريف ومتعلقاته وامازائد على ما في الترجمة ومثله مما ليس فيه محذور كما هو مشهور (قوله المشتمل عليها) جعله شيخنا العلامة نعت الاقوال وخرج عدم ابراز الضمير لكونه جاريا على غير من هو له على مذهب الكوفيين لعدم اللبس هنا فالتقدير ومباحث الاقوال التي اشتمل هو أي الكتاب عليها قال واقعة على الاقوال وفاعل الصلة ضمير الكتاب

وبين الجمع بينها كما قال في المحصول فينوي بكل الكفارة وان سقطت بالاولى كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض وان سقط بالفعل أولا (و) قد يتعلق الحكم بامرين فاكثر (على البدل كذلك) أي فيحرم الجمع كتزويج المرأة من كفأين فان كلا منهما يجوز التزويج منه بدلا عن الآخر أي ان لم تزوج من الآخر ويحرم الجمع بينهما بان تزوج منهما معا أو مرتبا أو يباح الجمع كستر العورة بثوبين فان كلا منهما يجب الستر به بدلا عن الآخر أي ان لم يستر بالآخر ويباح الجمع بينهما بان يجعل أحدهما فوق الآخر أو يسن الجمع كخصال كفارة اليمين فان كلا منها واجب بدلا عن غيره أي ان لم يفعل غيره منها كما قال والد المصنف انه الاقرب الى كلام الفقهاء أي نظرا منهم للظاهر وان كان التحقيق ما تقدم من ان الواجب القدر المشترك بينها في ضمن أي معين منها ويسن الجمع بينها كما قال في المحصول

*(الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال) المشتمل عليها من الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ونحوها وعائدها

وعائدها الهاء فى علما ويمكن ان يجعل نعت الكتاب فيكون جاريا على ما هو له على مذهب من جوز الفصل بالاجنبى كالرضى (قوله الكتاب القرآن) قال فى التلويح وهو أى الكتاب لغة اسم للمكتوب غلب فى عرف الشرع على كتاب الله المثبت فى المصاحف كما غلب فى عرف العربية على كتاب سيبويه والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على ألسنة العباد وهو فى هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعل تفسيراله اه وفى بعض حواشيه أى ان لفظ القرآن فى المجموع أشهر وأظهر من لفظ الكتاب اما انه أشهر فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب فى سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لايستعمل فى العرف الافيما ذكرنا واما انه أظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء أما على القول الاول فى الكتاب فظاهر لتخلل النقلين وأما على الثانى فلان الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء أقوى من الملابسة بين النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول أظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبتت الاشهرية والاظهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالباقى الخ اه واعلم أن كلا من تفسير الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حدا اسميا وحدا لفظيا لانه ما يبين ما وضع اللفظ بازائه اما بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر أسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كتعريف الاصل والجنس والنوع ونحو ذلك وتعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون الا اسميا ولفظيا كما أوضحوا ذلك فى محله (قوله غلب عليه) أى فصار علما بالغلبة ومقتضى صيرورته علما كذلك انمحاء معنى العهد عن الدليل صارت من حيث العلمية مما لا معنى له أصلا وهذا هو الظاهر (قوله والمعنى به) أى بالقرآن أى ان المراد من لفظ القرآن عند أهل أصول الفقه هو اللفظ المنزل الخ يعنى انه علم بالغلبة على ذلك وان لم يفده كلامه لكنه يستعمل استعمال الجنس أيضا فله استعمالان علمى فلا يصدق على البعض وجنسى فيصدق عليه (قوله المنزل) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان اللفظ كيفية الى آخر كلامه (وأقول) ان أراد الشيخ بهذا البحث الاعتراض على المصنف كان ساقطا لا وجه له لان وصف القرآن بالتنزيل والانزال بالمعنى المراد معلوم مشهور بحيث لا اشتباه فيه على أحد وقد وقع فيما لا يحصى من آى القرآن كقوله تعالى تبارك الذى نزل الفرقان على عبده الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ونزلنا اليك الذكر لتبين للناس فغاية الامر أنه مجاز لكنه مجاز فى غاية الشهرة ولا شبهة لعاقل فى صحة وقوع مثله فى الحدود مع ان المصنف لاحظ ما نبه عليه الشيخ وتعرض له فى غير هذا الكتاب ولهذا قال فى منع الموانع وقد عرفناك فى شرح المختصر ما نعنيه بالنزول وان الالفاظ لا تقبل حقيقة النزول اه على ان هذا البحث انما يتجه على طريق الفلاسفة والمشى على تدقيقاتهم وأهل هذه الفنون انما راعوا فى نحو ذلك العرف اللغوى المبنى على الظاهر دون تلك التدقيقات بل استعمال الشرع أيضا على ذلك (قوله على محمد صلى الله عليه وسلم) قال شيخنا العلامة أسقطه ابن الحاجب استغناء بقوله للاعجاز اذ المنزل على غيره ليس للاعجاز اه (وأقول) ان أراد بذلك ترجيح اسقاطه ورد عليه ان القصد بالقيود غير منحصر فى الاحتراز بل اهم ما يقصد بها

(الكتاب) المراد به (القرآن) غلب عليه من بين الكتب فى عرف أهل الشرع (والمعنى به) أى بالقرآن (هنا) أى فى أصول الفقه (اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه

بيان أجزاء الحقيقة وما يعتبر فيها كما نصوا عليه على انه يمكن منع ما ذكره من كون المنزل على غير محمد ليس للاعجاز بناء على ان من وجوه الاعجاز عنه والاخبار عن المغيبات التى لا تخلو عنه الكتب السابقة وانه عام منها لا يخلو منه وان أراد الاعتذار عن الاسقاط فان الحال (قوله المتعبد بتلاوته) قال الكوراني لم يتعرض له المحققون وهو غير محتاج اليه اذ منسوخ التلاوة لم يخف على أحد حتى الصبيان يعلمون انه ليس بقرآن ولا يثبت انه كان قرآنا الان طريق ثبوت مثله التواتر ولا تواتر فيه انه كان فنسخ بل نقل ذلك الخبر آحادا اه (وأقول) أما قوله غير محتاج اليه فقد علله بقوله اذ منسوخ التلاوة الخ فحاصله انه غير محتاج اليه لان خروج منسوخ التلاوة عن القرآن الذى قصد بيانه بهذا القيد معلوم حتى للصبيان وجوابه بتقدير صحته ان كون ذلك معلوما انما ينفى الاحتياج الى هذا القيد لو كان الاحتياج الى القيود مقصورا على الاحتراز وليس كذلك كما لا يخفى حتى على الصبيان لما تقدم ان أهم ما يقصد بالقيد بيان أجزاء الحقيقة وما يعتبر فيها على ان كون الشئ معلوم الخروج لا يمنع الاحتراز عنه بل يجب الاحتراز عنه كما لا يخفى مع ملاحظة قواعد الميزان ولو صح ما ذكره صح مثله فى الاحاديث الربانية وغيرها فان خروجها عن القرآن معلوم حتى للصبيان وبالجملة فالاعتراض على الاحتراز عنه بانه معلوم لا يكون الا خطأ وأما قوله ولا يثبت كونه قرآنا الخ فجوابه بعد تسليمه ان تعريف المصنف لا تعرض فيه لقيد النقل تواترا حتى يستغنى به عن قيد المتعبد بتلاوته وكان الموقع له فى هذا الكلام ما رآه فى التلويح فى جملة سؤال ذكره من خروج منسوخ التلاوة بقيد التواتر وما درى ان منشأ ما فى التلويح ذكر قيد التواتر فى التعريف الذى تكلم عليه صاحب التلويح وان المصنف لم يتعرض فى تعريفه لذلك القيد أو منشأه ما استقر فى ذهنه من اتصاف القرآن بالتواتر فى الواقع وما درى ان اتصافه فى الواقع بما يخرج غيره لا يغنى عن اخراجه فى التعريف بذكره فيه ما يخرجه كما هو معلوم وبالجملة ففساد هذا الاعتراض مما لا يخفى ولا منشأ له الا الغفلة (قوله يعنى ما يصدق عليه) قال شيخنا العلامة هذا تنبيه على ان المعنى بالقرآن المعنى الخارجى الشخصى لا مفهوم كلى منحصر فى شخص كالشمس أى كما يصدق به ظاهر التعريف وعلى ان المراد من التعريف ان يبين لمن عرف حقيقة مسمى القرآن وجهل انه مسماه ان هذا الشخص المعروف بصفة كذا هو مفهوم القرآن لا ان يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص اذ هو أخص منها ولا يحمل عليها اه (وأقول) فيه أمور الاول انه ينبغى ان يكون المراد بالخارجى فى قوله المعنى الخارجى نفس الامر لا ما يرادف الاعيان والا نافى كون ذلك المعنى الشخصى اعتباريا لانه مركب من الماهية والتشخص الذى هو اعتبارى كما تقرر فى محله والمركب من الاعتبارى لا يكون الا اعتباريا والاعتبارى لا يكون خارجيا بمعنى ما يرادف الاعيان * والثانى ان قوله وعلى ان المراد الخ حاصله ان هذا التعريف لفظى ووجهه ان ذلك المعنى الشخصى اعتبارى كما تقرر وتعريف المعنى الاعتبارى لا يكون الا اعتباريا والاعتبارى لا يكون الا لفظيا كما حقق فى محله * والثالث ان قوله لا ان يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص اذ هو أخص منها يوهم ان حقيقة المسمى بالقرآن أعم من هذا الشخص وليس كذلك بل لا حقيقة للمسمى بالقرآن شرعا الا هذا الشخص فليتامل (قوله من أول سورة الحمد الى آخر سورة الناس) أقول ذكر شيخنا العلامة

المتعبد بتلاوته) يعنى ما يصدق عليه هذا من أول سورة الحمد الى آخر سورة الناس

المحتج بابعاضه خلافه المعنى بالقران فى أصول الدين من مدلول ذلك القائم بذاته تعالى وانما حدوا القرآن مع تشخصه بما ذكر من أوصافه

ههنا كلاما طويلا قد يشعر بان ما ارتكبه من حمل قوله سورة منه على ظاهره مقدوح بكونه خلاف غرض الاصولى فان كان قصد ذلك فجوابه ان عذر الشارح ان ما ارتكبه هو ظاهر كلام المصنف وان حمله على ما يوافق غرض الاصولى يحوج الى التكلف ومخالفة الظاهر كما بينه الكمال فراجعه (قوله المحتج بابعاضه) قال شيخنا العلامة خارج مخرج الدليل على ان المعنى هنا بالقرآن اللفظ المذكور لا مدلوله تقديره ان القرآن عند الاصوليين أحد الادلة الخمسة كما مر أى أحد الامور المحتج بها والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ المذكور لا بمدلوله فيكون القرآن هو اللفظ المذكور لا مدلوله الا ان هذا الدليل يقتضى ان القرآن يتناول الكل وكل بعض منه كما أشار اليه كلام العضد اه (وأقول) أراد ان ما اقتضاه هذا الدليل يخالف ما حمل الشارح التعريف عليه من ان مسمى القرآن عنده هو الكل وهذا تناقض وأنت خبير بان قول الشارح المحتج بابعاضه مع ما قبله صريح فى أن مسمى القرآن هو الكل وان كان الاحتجاج بابعاضه وليس فى هذا دلالة بوجه على تناول القرآن الكل وكل بعض منه وأما تقرير الدليل الذى خرج هذا مخرجه بما ذكره فغير لازم بل ولا مطابق لكلام الشارح اذ يمكن تقريره بما يوافقه بان يقال ان القرآن من حيث ابعاضه أو ان ابعاض القرآن أحد الادلة والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ فيكون القرآن عبارة عن اللفظ فتامل ولا تغفل (قوله وانما حدوا القرآن مع تشخصه) اعترض الكورانى ما ذكره من تشخصه حيث قال واعلم ان القرآن والكتاب لفظان مشتركان بين المعنى القائم بذاته تعالى وهو صفة تنافى السكوت والآفة وبين اللفظ المتلو على السنة العباد الحادث وعلى الاول كل منهما علم شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثانى علم جنس لاختلاف المحال وهى السنة العباد اذ اختلاف المحال ينافى التشخص لان البياض القائم بالورق غير البياض القائم بالثلج بلا ريب واللفظ حقيقة فى كلا المعنيين والمنكر لاحدهما كافر لانعقاد الاجماع على ذلك ومن قال بتشخصه بالمعنى الثانى يلزمه أن لا يكون ما يقرؤه زيد وعمرو قرآنا ضرورة انتفاء التشخص وهو باطل قطعا اه (وأقول) قال فى التلويح كالتوضيح على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام بلسان جبريل صلوات الله عليه ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها وتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام فى كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت ذلك فالعلوم أيضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر فى جميع ذلك هو الوحدة فى غير المحال فعلى هذا التقرير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخصى الحقيقى القائم بلسان جبريل خاصة يكون لقوله أى صاحب التوضيح فى التنقيح على أن الشخصى لا يحد تأويلان احدهما ان الشخصى الحقيقى لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من أوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا او يحكم بانه

لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره ولا يخفى ان
الكلام فى تعريف الحقيقة وأما اذا قصد التمييز فيمكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول
بين دفتى المصحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جار الله الزمخشرى فى تفسير
القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلم اعرابا وبناء اه كلام التلويح ومنه يتضح ان
قول الشارح مع تشخصه لا يلزم ان يكون مبنيا على ان القرآن اسم للشخص الحقيقى القائم
بلسان جبريل خاصة بل يجوز أن يكون مبنيا على ما هو الحق عند صاحب التلويح وغيره من انه
اسم للمؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين وعلى هذا فوصفه بالتشخص اما
بناء على الاصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد الا بتعدد المحال تشخصا لمشاركته
الشخصى الحقيقى فى انه لا يمكن معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره
أو بناء على الاول من التأويلين السابقين فى كلام التلويح وحينئذ فمعنى مع تشخصه مع انه له
حكم المتشخص لعدم تعدده الا بحسب المحال ولعدم امكان معرفة حقيقته الا بان يقرأ
من أوله الى آخره على ان القطع بالبطلان على تقدير كونه اسما للشخصى الحقيقى القائم بلسان
جبريل خاصة ممنوع فان كلام التلويح كالتوضيح وغيره صريح فى اثبات التردد فى ذلك
بل قول الكمال ثم هل يعتبر فى التسمية بالقرآن بالمعنى الثانى خصوص المحل كما قيل انه اسم
لهذا المؤلف القائم باول لسان اخترعه الله فيه أولا يعتبر فى التسمية الا خصوص التأليف
الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين الصحيح الثانى الخ اه نص فى ثبوت الخلاف فى ذلك واعلم ان
شيخنا محقق عصره الشريف الصفوى قال ان أسماء العلوم كأسماء الكتب اعلام اجناس
عند المحقق وضعت لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد
تجعل اعلام شخص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل يعد عرفا واحدا اه (قوله ليتميز)
قال شيخنا العلامة قال العضد بعد ذكر حد القرآن واعلم انه ان أراد تصوير مفهوم لفظ
القرآن فهو صحيح وان أراد التمييز فمشكل لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا ولان معرفة السورة
تتوقف على معرفته فيدور اه فقول الشارح ليتميز عما لا يسمى باسمه اشارة الى التمييز التسمية
لا التمييز فى الحقيقة تحرزا عما قاله العضد فتدبر اه (وأقول) قد شرح المولى التفتازانى قول
العضد واعلم الخ بقوله يعنى ان المذكور فى معرض التعريف قد يكون تصويرا أى تعيينا
وتفسيرا لمدلول اللفظ ومفهومه وربما يكفى فيه ايراد لفظ أشهر وذكر أمور تزيل الاشتباه
العارض وقد يكون تمييزا للشئ الواحد بالتصور له ويكون بالذاتيات أو باللوازم البينة المفيدة
لذلك ولا يخفى ان كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف مفهومه ولزومه الا الافراد من العلماء فلا
يكون لازما بينا فضلا عن أن يكون ذاتيا فلا يصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها بل لمجرد تصوير
مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة ونحو ذلك اه وفيه تصريح بان
عدم كون الاعجاز لازما بينا انما ينافى كون المذكور فى معرض التعريف صالحا لتمييز الحقيقة
واحداث تصورها وان ذلك لا ينافى كونه صالحا لتفسير مدلول اللفظ ومفهومه ولهذا قال فى
التلويح والحق ان الشخص يمكن أن يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب العقل فان
ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير اه وحينئذ فمراد الشارح تمييز المعنى الذى هو مدلول لفظ

ليتميز مع ضبط كونه حالا
يسمى باسمه من الكلام
فخرج عن ان يسمى قرآنا
المنزل على غيره الاحاديث غير
الربانية والتوراة والانجيل
مثلا وبالاعجاز أى اظهار
صدق النبى صلى الله عليه
وسلم فى دعواه الرسالة
مجازا عن اظهار عجز المرسل
اليهم عن معارضة
الاحاديث الربانية كحديث
الصحيحين انا عند ظن
عبدى بى الى آخره وغيره
فالاقتصار على الاعجاز
وان أنزل القرآن لغيره
أيضا لانه المحتاج اليه فى
التمييز وقوله بسورة منه
أى أى سورة كانت من
جميع سوره

القرآن ومفهومه أى تعيينه وتفسيره وهذا هو الصواب المطابق لقوله ليتميز عما لا يسمى باسمه فانه مصرح بأن التعريف أفاد تمييز القرآن الذى هو المدلول عما عداه من الكلام وهذا تمييز فى المدلول لا فى مجرد التسمية وحينئذ فان أراد الشيخ بقوله اشارة الى التمييز فى التسمية انه لا تمييز بحسب المعنى فليس بصحيح وما حكاه عن العضد لا يدل له وذلك لما تبين لك مما تقدم عن المولى التفتازانى فى شرحه من أن الذى نفاه العضد تمييز الحقيقة او احداث تصورها لا تمييز مدلول اللفظ وتفسيره الذى هو مراد الشارح كما تقرر وأما قول العضد ان معرفة السورة تتوقف على معرفته فقد وقد منعه المولى التفتازانى بأن السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا كان أو غيره بدليل سورة الانجيل قال ولهذا احتاج المصنف يعنى ابن الحاجب الى وصف السورة بقوله منه فتامل اه وان أراد به تمييز مدلول اللفظ وتفسيره فهو صحيح لكن هذا تمييز فى المعنى لا فى التسمية فنى التعبير عنه بانه تمييز فى التسمية غاية التعسف فليتامل (قوله حكاية لاقل ماوقع به الاعجاز الصادق بالكوثر) أعترضه شيخ الاسلام حيث قال هو فى الحقيقة حكاية لكل مايقع به الاعجاز من السور لا لاقل سورة منه نعم هو لازم له وعلى ما قاله فالانسب أن يقول وهو الكوثر لا الصادق به اه (وأقول) لا يخفى عدم ورود هذا الاعتراض لان كلام الشارح فيما وقع به الاعجاز وأقل ماوقع به السورة لانه وقع بكل القرآن وبعشر سور منه وبسورة منه كما بين ذلك الكمال والسورة التى وقع بها الاعجاز أعم من الكوثر وصادقة بها ولم يقع الاعجاز بخصوص الكوثر بل بما يصدق بها فلا غبار على قوله حكاية لاقل ماوقع الاعجاز أى لاقل الامور الثلاثة التى وقع الاعجاز بها وهى القرآن وعشر سور منه وسورة واحدة منه وذلك الاقل هو السورة أى أى سورة منه وهى صادقة بالكوثر وليست نفس الكوثر اذ لم يقع الاعجاز بها بخصوصها بل بالسورة التى هى أعم منها والصادقة بها كما تقرر وكان مبنى اعتراضه انه فهم أن مراد الشارح بقوله حكاية لاقل ماوقع به الاعجاز انه حكاية لاقل السورة التى وقع الاعجاز بها وهو ممنوع بل انما أراد بالاقل السورة مطلقا وأقليتها بالنسبة لكل القرآن وللعشر السور منه اللذين وقع التحدى بهما أيضا فان قلت الحصر ممنوع بل وقع التحدى بدون السورة أيضا بقوله فليأتوا بحديث مثله كما ذكره شيخ الاسلام بعد ذلك وقال وعلى التحدى بدونها جرى البرماوى قلت للشارح أن يقول ان المتحدى به فى هذه الآية ان لم يكن ظاهرا فى كل القرآن لما لا يخفى من انه المتبادر من طلب الاتيان بالحديث الموصوف بمماثلة القرآن أمكن حمله على أحد الثلاثة المذكورة فلم يتحقق وقوع التحدى بما دون السورة وان كان فى حكمها اذا كان قدرها كما سياتى فليتامل (قوله ومثلها فيه قدرها من غيرها) قال شيخ الاسلام أى فى عدد الآيات لا فى عدد الحروف الصادق بآيتين وبآية وبدونها الموافق قولهم الاعجاز انما يقع بثلاث آيات وذلك قدر سورة قصيرة وقال البرماوى انه لا يقع بالآيتين وبالآية وسياتى ايضاحه اه (وأقول) قد يشكل كون الثلاث الآيات قدر سورة الكوثر على القول بان البسملة آية من كل سورة كما تقدم اذ الكوثر على هذا أربع آيات لا ثلاث فقدرها الاربع لا الثلاث ويجاب بان المراد قدر ما عدا البسملة منها فليتامل (قوله وفائدته كما قال دفع ايهام العبارة) قال شيخنا العلامة قد يقال من فائدته التنصيص على أن القرآن اسم للكل دون ابعاضه كما مر اه (وأقول) كلامه

حكاية لاقل ماوقع به الاعجاز الصادق بالكوثر اقصر سورة ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف مادونها وفائدته كما قال دفع ايهام العبارة بدونه أن الاعجاز بكل القرآن فقط

وبالمتعبد بتلاوته أي أبدا ما نسخت تلاوته كما قال منه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة قال عمر رضي الله تعالى عنه فانا قد قرأناها رواه الشافعي وغيره والحاجة في التعبير الى اخراج ذلك

لا ينافيه بما لحقه فيه بان يراد من فوائده ذلك وهذا باعتبار عبارة الشارح المذكورة وأما عبارة المصنف وهي قوله في منع الموانع ما نصه وقولنا بسورة منه من تتمة الفصل الثالث والمعنى ان الاعجاز واقع بسورة منه فانا لو أطلقنا المنزل للاعجاز لاوهم أن الاعجاز بكله وليس كذلك اه فهي أبعد عن ايهام حصر الفائدة في دفع الايهام على ان لي في أن هذا القيد لقصد التنصيص على ما ذكر نظرا لصدق التعريف معه على نحو ثلث القرآن وربعه اذ يصدق قيد الاعجاز بسورة منه على ذلك ضرورة أن في ابعاضه السور ثم رأيت المولى التفتازاني أورد ذلك ودفعه حيث قال فان قيل التفسير الاول يعني لقوله بسورة منه وهو أن لا يعتبر فيه حذف احترازا عن الحمل على حذف المضاف أي من جنسه في الفصاحة وعلو الطبقة لا يعم المجموع الشخصي بل يعم كلا من الابعاض المشتملة على سور متعددة كالنصف مثلا قلنا قد أشار الى دفع ذلك بقوله فان التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف الاول مثلا انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فتامل اه ولا يخفى على الموفق ان عدم صدق ما ذكر على النصف الاول ان كان مبناه كون المراد أي سورة كانت من كل القرآن غير مختصة ببعض كما هو ظاهر جوابه أو صريحه حيث حمل الدفع بقوله فان التحدي الخ فهذا تكلف مخالف للظاهر من قولنا بسورة منه وهو ظاهر فانه لا يفهم من قولنا كون السورة من كل القرآن غير مختصة ببعض أي منه وان كان مبناه ما أشعر بالحصر من قوله انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه أي الذي لم ينزل للاعجاز بسورة منه الا هو اذ لا يصدق على النصف الاول انه الذي لم ينزل للاعجاز بسورة منه الا هو لصدقه في غيره أيضا كالنصف الثاني فيتوجه عليه انه حينئذ لا يصدق على الكل ايضا اذ لا يصدق عليه انه الذي لم ينزل للاعجاز بسورة منه الا هو لصدق ذلك في غيره ايضا ككل من نصفيه بخصوصه وعلى التقديرين فاي تخصيص مع ذلك فليتامل (قوله والمتعبد بتلاوته أي أبدا ما نسخت تلاوته كما قال) قال شيخنا العلامة فيه نظر اما أولا فلانه اي ما نسخت تلاوته بعض والابعاض كلها خارجة بسورة منه كما مر في كلام العضد واما ثانيا فلان القيد المخرج له وهو قوله أبدا يقتضي أن لا يثبت القرآن لشيء في حياته صلى الله عليه وسلم لجواز أن ينسخ طلب تلاوته فلا يكون طلبه أبديا وأما ثالثا فلان المزيد لاخراجه وهو المتعبد بتلاوته أبدا ان عاد ضمير بتلاوته الى اللفظ المذكور باعتبار ذاته وقد علمت انه واقع على الكل فاما للاحتراز عن لفظ منزل للاعجاز بسورة منه لم يتعبد بتلاوته وهو فاسد لانتفائه واما للبيان فيكون مستغنى عنه وان عاد اليه باعتبار ابعاضه كان للاحتراز عن لفظ منزل للاعجاز بسورة منه وبعض منه غير متعبد بتلاوته أبدا الا عن هذا البعض كما قال اه (وأقول) اما الاول فجوابه ان الابعاض التي قصد المصنف اخراجها قسمان أحدهما ما انتفى عنه انه القرآن ويثبت له انه بعض القرآن وهذا هو الابعاض التي لم تنسخ تلاوتها ومعلوم أن المقصود اخراج هذه عن كونها القرآن لا عن كونها بعض القرآن وان خروجها بقوله بسورة منه على نظر في خروج جميعها بذلك تقدم بيانه والبحث فيه مع السعد وثانيهما ما انتفى عنه الامران وهذا هو الابعاض المنسوخة التلاوة وهي من الجهة الاولى اي كونها القرآن خارجة بما خرج به القسم الاول وهو ظاهر واما من الجهة الثانية اي كونها بعض القرآن فلا

يخرج بما خرج به القسم الاول كما لا يخفى اذ يصدق على مجموع القسمين اللفظ المنزل للاعجاز
بسورة منه فلا يخرج بمجرد ذلك لا يقال بل يخرج به اذا اريد الاعجاز بالانا نمنع ذلك اذ نسخ
التلاوة لا يزيل اعجاز المنسوخ اذ بلاغته بحالها كما لا يخفى فلذلك اخرجها المصنف بما زاده
اعنى قوله المتعبد بتلاوته لكن بواسطة اخراج المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ
وبيان ذلك ان ذلك المجموع يصدق عليه ما قبل ذلك القيد فلابد من اخراجه بذلك القيد ومن
لازم اخراجه به اخراج البعض المنسوخ منه عن كونه بعض القرآن اظهر وان لا منشأ لخروج
ذلك المجموع الاخروج ذلك البعض لانه المنفى عنه بالذات قيد التعبد بتلاوته وانتفاؤه عن
المجموع انما هو بواسطة انتفائه عنه اذ المركب من الشئ وغيره غير ذلك الشئ كما تقرر فى
محله لا يقال لا نسلم انتفاءه عن المجموع بل المجموع المتعبد بتلاوته بعضه متعبد بتلاوته وانتفاء
الشئ عن المركب من الشئ وغيره ليس كليا كما يعلم من محله لانا نقول لو صح ذلك هنا لزم ان
مجموع القرآن وقذف زيد مثلا متعبد بتلاوته وهو باطل قطعا على ان لنا ان نستغنى عن ذلك
بحمل قوله بتلاوته على حذف المضاف اى بتلاوة ابعاضه اى جميعها كما هو المتبادر من الاضافة
وحينئذ فلا غبار على خروج المجموع بذلك القيد المستلزم خروج البعض المنسوخ عن
البعضية على ما تبين فظهر أن كلا من المجموع وبعضه المنسوخ خارج بهذا القيد وانما اقتصر
على بيان خروج بعضه المذكور لانه المقصود بالذات بالخروج وهو منشأ خروج المجموع وان
الغرض فى الاخراج بهذا القيد وما قبله من قوله بسورة منه مختلف اذ الغرض فى الاخراج بما
قبله هو الاخراج عن كونه القرآن وان كان بعضا وفى الاخراج بهذا هو الاخراج عن كونه بعضا
ايضا ولما توهم الشيخ اتحاد الغرض فى الموضعين اعترض بان الابعاض كلها خارجة بقوله
بسورة منه وفاته ان هذا مسلم فى الاخراج عن كونه القرآن لا عن كونه بعض القرآن فان قيل
لا حاجة الى الاخراج عن الكون بعض القرآن بل يكفى الاخراج عن الكون القرآن لان المقام
مقام تعريف القرآن بالمعنى العلمى لا تعريف ابعاض القرآن ولا تعريف المعنى الجنسى
الشامل للابعاض قلت اما اولا فمجرد نفى الحاجة امر آخر وراء هذا الاعتراض مع انه وان لم يحتج
اليه فهو امر مستحسن فانه زيادة فائدة ومما يؤكد استحسانه ان فى تمييز الابعاض زيادة فى تمييز
المجموع الذى التعريف لتمييزه واما ثانيا فلا نسلم انتفاء الحاجة مطلقا فان المقصود بالتعريف
تمييز القرآن لتثبت له احكامه والاحكام ثابتة لابعاضه ايضا وان شاركها فى بعض الاحكام
كالاحتجاج بمنسوخ التلاوة وكفى بذلك حاجة بل زيادة تمييز المجموع بتمييز ابعاضه حاجة أيضا
اذ ما لم تميز ابعاضه لم يتميز هو تميزا كاملا وكمال التمييز مما يعد حاجة كما لا يخفى فان قيل ما ذكرته من
كون المقصود بهذا القيد اخراج البعض المنسوخ عن الكون بعض القرآن ينافيه قول
الشارح عن أن يسمى قرآنا قلت لا نسلم المنافاة لجواز أن يريد يسمى قرآنا ولو فى الجملة بأن
يسمى بعض قرآن أو يسمى قرآنا فى ضمن الجملة فان قيل لم سكت الشارح عن خروج الابعاض
عن كونها القرآن بقوله بسورة منه قلت يجوز ان يكون لظهور ذلك وأما الثانى فقوله انا لا نسلم
بطلان هذا اللازم اذ لا محذور فى عدم ثبوت اسم القرآن بهذا الاصطلاح للمجموع فى حياة
النبى عليه الصلاة والسلام لانه ثابت له بغير هذا الاصطلاح والمحذور انما هو عدم ثبوته له على

الاطلاق ومن ادعى محذورية ذلك فعليه اثباته بطريق صحيح صريح عقلى أو نقلى ومما يقطع بانتفاء المحذورية وبطلان تمسك الشيخ بهذا الوجه ثبوت هذا اللازم بدون هذا القيد أيضا وذلك لما لا يخفى أن مسمى القرآن على هذا التعريف هو المجموع المنزل للاعجاز بسورة منه دون ابعاضه كما تقرر مع اعتراف الشيخ بذلك ومعلوم انه لا يعلم وجود هذا المجموع الا بوفاته عليه أفضل الصلاة والسلام اذ مادام حيا يجوز أن ينزل عليه بعض منه فهذا الذى أورده الشيخ على زيادة المصنف هذا القيد وارد مع عدم الزيادة أيضا فتدبره على أن كلام الائمة مصرح بعدم محذورية ما ذكر فقد قال فى التلويح ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر فى تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحى ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة فى المصاحف ولا ينفك عنهما فى زمانهم فهما بالنسبة اليهم من أبين اللوازم وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة أو مقدارها الخ اه وفيه كما ترى تصريح بأن بعضهم اعتبر فيه ما لا يصدق عليه فى زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام وهو البعض الاخير الذى اعتبر الكتبة والنقل تواترا ولم يناقشه فى ذلك ولا أورد عليه انه يلزم خروج القرآن فى عهده صلى الله عليه وسلم وذلك لانه وان خرج باعتبار هذا الاطلاق ليس بخارج مطلقا والمحذور انما هو خروجه مطلقا لا باعتبار بعض الاطلاقات كما تقدم فاعرف ذلك لا يقال يرد على الشارح انه رد تبعا للطاهر تعريف المتن الآتى للصحابى تقييد بعضهم له بالموت على الايمان لئلا يلزم أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول به أحد وهذا نظير ما هنا فانه يلزم على التقييد بالمتعبد بتلاوته أن لا يسمى المجموع قرآنا فى حياته عليه الصلاة والسلام لاحتمال نسخ التلاوة فلم فرق بين المحلين لانا نقول لان اللازم على التقييد ثم انتفاء التسمية مطلقا بخلافه هنا لانه انتفاء التسمية باعتبار هذا الاطلاق لا مطلقا كما تقرر وفى الحقيقة لم يفرق بينهما لانه قال ثم ومن زاد من متأخرى المحدثين كالعراقى فى التعريف ومات مؤمنا للاحتراز عن ذكر أى عمن مات بعد ردته أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا والا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد اه وحاصله أن قيد الموت على الايمان ليس معتبرا فى الصحابى مطلقا بل فى بعض الاطلاقات وهذا على وفق ما هنا من أن قيد التعبد ليس معتبرا فى القرآن مطلقا بل فى بعض الاطلاقات فليتأمل وأما الثالث فجوابه باختيار الشق الاول أعنى عود ضمير تلاوته الى اللفظ المذكور باعتبار نفسه قوله فاما الاحتراز الخ قلنا نختار أنه للاحتراز المذكور قوله وهو فاسد لانتفائه قلنا لا نسلم انتفاءه بل هو موجود وهو المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ تلاوته كما بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه وباختيار الشق الثانى أيضا أعنى عود الضمير اليه

باعتبار

باعتبار ابعاضه قوله كان للاحتراز الخ قلنا قد بيناه فيما سبق بما لامزيد عليه أنه للاحتراز ابتداء عن اللفظ المنزل المذكور الذى هو المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ تلاوته وانه بواسطة الاحتراز عنه كان للاحتراز عن هذا البعض لان اخراج ذلك المجموع اخراج لذلك البعض لانه منشأ اخراج المجموع وأنه ليس المراد بكونه للاحتراز عن هذا البعض أنه للاحتراز عنه ابتداء كما توهمه الشيخ بل أنه للاحتراز عنه بواسطة الاحتراز عن المجموع المذكور وعلمت باحسان التامل (قوله زاد المصنف) قال شيخنا العلامة قد علمت أن هذه الزيادة مع القيد الذى زاده الشارح غير محتاج اليهما فى اخراج ذلك وانهما يوجبان فسادا فالصواب اسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق اه (وأقول) قد بينا أن الزيادة مع القيد الذى زاده الشارح محتاج اليهما فى اخراج ذلك وأنه لا يغنى عنهما ما فى اخراج ما ذكر قيد بسورة منه كما توهمه الشيخ لان الاخراج بذلك القيد انما هو عن الكون القرآن لا عن الكون بعض القرآن والاخراج بهما انما هو عن الكون بعض القرآن وان زيادتهما لا توجب فسادا وأن ما زعمه الشيخ محذورا ليس بمحذور وأنه أيضا لازم على تقدير اسقاطهما كما سمعت ذلك كله واضحا فيما سبق فالصواب اثباتهما لا اسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق فأحسن التامل ولا يهولنك ما هول به الشيخ (قوله وليست منه أول براءة) أقول هلا قال اجماعا كما قال فيما قبله فان النووى نقل فى مجموعه اجماع المسلمين على هذا وقد يجاب باحتمال أن الشارح تردد لاطلاعه على نحو خلاف أو طعن فى الاجماع (قوله لا ما نقل آحادا على الاصح) فيه أمور * الاول أن المراد لا ما نقل آحادا غير البسملة بناء على انها نقلت آحادا الصحيح العطف بلا فان شرطه أن لا يصدق أحد متعاطفيها على الآخر * والثانى ان قضيته تصحيح عدم قرآنية ما نقل آحادا حتى بحسب الحكم ويصرح به ما يأتى عن القاضى من نسبة القرآنية حكما للمقابل بخلاف البسملة فان الصحيح قرآنيتها حكما اذا قلنا بعدم تواترها وقد يفرق بان أدلة قرآنيتها وان لم يثبت تواترها أتم وأقوى كما يعلم مما سيأتى * والثالث قال الكورانى ما نقل آحادا ليس بقرآن قطعا لانعقاد الاجماع على أن التواتر شرط فى اطلاق لفظ القرآن والاجماع على أحد قولى العصر الاول يلحق القول الآخر بالعدم كالاجماع على بيع أم الولد فقول المصنف على الاصح كان الواجب عدم ذكره مع أنه لم يذكر الخلاف أحد يعتد به وقد نقل الامام المتفق على كمال دينه وعلمه العالم الربانى النووى اتفاق الفقهاء على أن من قرأ بالشاذ يستتاب ولا تجوز القراءة به فى وقت من الاوقات ومن الشارحين من قال انه كان متواترا فى العصر الاول لعدالة ناقليه ويكفى التواتر فيه قلت ليت شعرى من نقل أنه كان متواترا وأى عدل نقله اه أما ما زعمه من أنه كان الواجب عدم ذكر قول المصنف على الاصح وانه لم يذكر الخلاف أحد يعتد به فهو زيف من الكلام وهباء منثور من القول لا يعبأ به ولا يلتفت اليه اذ من المشهور والمأثور ان من حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصا والناقل هو المصنف ذلك الحبر العمدة فى النقل المجمع على سعة اطلاعه واحاطته فى هذا الفن مع امامته وأمانته على أن هذه المنازعة ليست له بل أخذها من الزركشى وغيره الا أن الزركشى عقبها بقوله ثم رأيت الخلاف مصرحا به فى كتاب الانتصار للقاضى أبى بكر فقال ما نصه وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين يجوز اثبات قرآن وقراءة حكما لا علما بخبر الواحد

زاد المصنف على غيره المتعبد بتلاوته وان كان من الاحكام وهى لا تدخل الحدود (ومنه) أى من القرآن (البسملة أول كل سورة غير براءة على الصحيح) لانها مكتوبة كذلك بخط السور فى مصاحف الصحابة مع مبالغتهم فى أن لا يكتب فيها ما ليس منه مما يتعلق به حتى النقط والشكل وقال القاضى أبو بكر الباقلانى وغيره ليست منه فى ذلك وانما هى فى الفاتحة لابتداء الكتاب على عادة الله فى كتبه ومنه سن لنا ابتداء الكتب بها وفى غير الفاتحة للفصل بين السور قال ابن عباس رضى الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه أبو داود وغيره وهى منه فى أثناء سورة النمل اجماعا وليست منه أول براءة لنزولها بالقتال الذى لا تناسبه البسملة المناسبة للرحمة والرفق (لا ما نقل آحادا) قرآنا كايمانهما فى قراءة والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما فانه ليس من القرآن (على الاصح) لان القرآن

دون الاستغاثة وكره أحل الحق ذلك وامتنعوا منه اه فلولم يكن للمصنف مستند فى اثبات الخلاف الاهذا كفى وأما قول العراقى الظاهر أن القاضى أبا بكر انما أراد مسئلة البسملة خاصة ولهذا قيد ما ذكره بقوله حكما لاعلما فلا يكون سلفا للمصنف فى حكاية الخلاف على الاطلاق ولعل المصنف انتقل ذهنه من الخلاف فى أن المنقول بخبر الواحد على أن يكون قرآنا هل يكون حجة ابراء له مجرى الاخبار أم لا فان الخلاف فى ذلك معروف وأما فى ثبوته قرآنا فلا اه فهو ممنوع منعا لاخفاء فيه اما اولا وأما قوله وقد نقل الامام المتفق على كمال علمه ودينه اع فجوابه من وجهين أحدهما أن المصنف لايسلم له هذا الاتفاق لثبوت الخلاف عنده وليس نقله هذا الاتفاق بأبعد من رد ضو الاسنوى نقله الاتفاق فى مسائل لاتحصى من الفروع واثباتهم الخلاف فيها والثانى لعل أن المراد أكثر الفقهاء أو الفقهاء القائلون بأن ذلك ليس قرآنا كما هو الموافق لقول الشارح الآتى فى قول المصنف ولا تجوز القراءة بالشاذ ما نصه بناء على الاصح المتقدم الخ وأما قوله ومن الشارحين من قال الخ فهو أدل دليل على فساد تصور قائله نسب لبعض الشارحين المذكور والمراد به هو المحقق الحلى المتفق على أنه ماشرح هذا الكتاب سواه أنه وجه هذا القول الثانى بأن ما نقل آحادا كان متواترا فى العصر الاول وأن بعض العدول نقل انه كان متواترا كما نصرح بذلك عبارته المذكورة الاترى قوله فيما رس الشارحين من قال الى قوله فليت شعرى من نقل انه كان متواترا وأى عدل نقله وهذا خطأ صريح وغلط قبيح فان عبارة الشارح المذكورة مصرحة بان هذا هو استدلال القول الثانى ولم يرد ذلك الشارح على حكاية عنه وبأنه ليس معنى قوله لعدالة ناقله حكاية ان بعض العدول نقل أنه كان متواترا فى العصر كما اخطأ الكورانى فى فهم ذلك خطأ قبيحا بل معناه أن الناقل للآحاد المذكورة قرآنا عدل وعدالته تقتضى أنه لولا انه كان متواترا فى العصر الاول ما نقله قرآنا الان نقله قرآنا مع عدم وجود شرطه من التواتر المذكور ينافى عدالته ولاغبار على شئ من هذا الكلام وهو فى غاية الظهور ومن عبارة المحقق كما لايخفى على من وقف عليها من ذوى العقول * والرابع أن الجمهور على ان البسملة قرآن حكما لاقطعا ورجحه النووى فى شرح المهذب وقال كغيره لو كانت قرآنا قطعا لكفر نافيها وهو خلاف الاجماع اه ومعنى الحكم كما قاله الماوردى انه لاتصح الصلاة الابها فى أول الفاتحة وقضيته انه لايثبت لها من الحكم سوى عدم صحة الصلاة بدونها لكن قضية تمثيلهم بها الاذكار القرآن التى تحل للجنب لابقصد قرآن حرمتها عليه بقصد القرآن كغيرها من القرآن وقياس ذلك حرمة مسها على المحدث وقد يستشكل تصحيح قرآنيتها مع تصحيح عدم قرآنية ما نقل آحادا مع اشتراكهما فى النقل آحادا وقد يفرق بأنها امتازت بامور منها ما احتج به الشارح على قرآنيتها وسيأتى عن العضد انه يفيد القطع بالقرآنية ومنها أن الآحاد كما دلت على قرآنيتها دلت على اثبات أحكام القرآنية لها كما صح انه عليه أفضل الصلاة والسلام أمر بقراءة الفاتحة فى الصلاة وعدها سبع آيات وعد بسم الله الرحمن الرحيم آية منها بخلاف ما نقل آحادا فانه وان دلت الآحاد على قرآنيته لم تدل على ثبوت أحكام القرآن له بمعنى أنها لم تتعرض لشئ من خصوص أحكام القرآن ونسبته اليه وقد قال الشيخ بهاء الدين بن عقيل الذى يظهر أن اثباتها قرآنا لايكون الابقاطع كغيرها ويجوز

لاعجازه الناس عن الاتيان بمثل أقصر سورة تتوفر الدواعي على نقله تواترا وقيل انه من القرآن خلافا على انه كان متواترا في العصر الاول لعدالة ناقله ويكفي التواتر فيه

كونه خبر الواحد الذي احتفت به القرائن وهو اجماعهم على كتابتها في المصاحف كاملها يقبل القرآن وعدم تكفير نافيها لكون القطع ناشئا عن ثبوت الخبر المحفوف بالقرائن وهذا لم يحصل للنافي اه وقضيته انه لو حصل له كفر بنفيه وكلامهم كالصريح في خلافه وفي التلويح المشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله على ماذكر في كتب كثير من المتقدمين أنها ليست من القرآن الاما تواتر بعض آية من سورة النمل الا أن المتأخرين ذهبوا الى أن الصحيح من المذهب أنها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت في المصحف بخط القرآن من غير انكار من السلف اه وفي بعض حواشيه قوله بدليل أنها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار يعني مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم الحجة أيضا فان مجرد ماذكر لايدل قطعا على المطلوب مالم ينضم اليه المبالغة المذكورة فان قيل ومع ذلك لايفيد القطع بل الظن أيضا صرح به ابن الحاجب وشراح كتابه قلنا ذهب الشارح المحقق يعني العضد الى أنه قطعي لان العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لايكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولو نادرا اه ثم قال في التلويح وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير اه وفي حواشيه المذكورة هذا جواب عما يقال لو كان قرآنا لوجب اكفار من أنكر قرآنيته لانه انكار للقطعي كمنكر قرآنية الباقي ومنكر أحد الاركان واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع على عدم الاكفار وتقرير الجواب أن انكار القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حيز الوضوح الى حيز الاشكال وههنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين في زعمهما اه ومن هنا يظهر نكتة عدم وصف المصنف البسملة بأنها نقلت آحادا وان كان الجمهور على ذلك كما تقدم لانها لما امتازت بتلك المزايا المناسبة للتواتر بل التي في معناه لم يستحسن وصفها بماذكر وتفنن في الاسلوب اشارة الى أنها لم تثبت بمجرد الآحاد فليتأمل ثم قال في التلويح فان قيل فعلى مااختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شئ من السور وجازة كريرها في أوائل السور لانها نزلت ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل أن يكتب في أول سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا أو مجنونا اه وقوله آية واحدة من القرآن وليست بآية من شئ من السور يقتضي أنها لاتضاف الى شئ من السور بخصوصه سواء الفاتحة وغيرها وان لم تعد سورة فليتأمل (قوله لاعجازه الناس الخ) فهو من الامور العجيبة الغريبة ومثل ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله تواترا (فان قيل) سيأتي أن من المقطوع بكذبه مانقل آحادا مما تتوفر الدواعي على نقله تواترا خلافا للرافضة فكيف ساغ لمقابل الاصح التمسك بالآحاد هنا (قلت) لعله يكتفي فيما تتوفر الدواعي على نقله تواترا بنقله كذلك في الابتداء وسيأتي ثم يؤيد الاكتفاء بذلك وقوله لعدالة ناقله علة لقوله محلا يعني ان عدالته تقتضي أن لاينقل على وجه القرآنية الامابثبت قرآنيته اذ نقل

مالم تثبت قرآنيته معصمة لا تناسب العدالة ولا تثبت القرآنية الا بالتواتر ولولاه ثبت عنده تواتره مانقله (قوله والقرآات السبع متواترة) أقول لم يستدل عليه الشارح لظهوره واعتراف كل أحد به (قوله قيل يعني قال ابن الحاجب فيماليس من قبيل الاداء) فيه أمران ه الاول قال الكوراني ذهب الشيخ ابن الحاجب الى أن ما كان من قبيل الاداء ليس متواترا وشبهته ما نقل عنه بعض المحققين من أئمة القراء ان مقدار المد والتخفيف لا يمكن ضبطه لان المد المختلف فيه مثلا بانه مقدار ألفين أو ثلاث أو خمس وهذا لا يمكن ضبطه من قراءته صلى الله عليه وسلم وليس هو مثل مالك وملك وسراط وصراط وماذكره الشيخ ابن الحاجب واختاره المصنف مردود لان نقلة مراتب المد والامالة وغيرها هم نقلة أصل القرآآت وهم عدد التواتر في كل عصر والخصم معترف بذلك واذا كان الأمر على ماذكرنا فالشبهة ساقطة لان ضبط كل شئ بحسبه ولا يكلف بما فوق الوسع والنقلة التي بلغت حد التواتر اذا قالوا المد المرعي قدر ثلاث ألفات ونقل على الوجه المذكور في عصر بعد عصر ثبت ذلك عندنا قطعا وصار الجزم بأنه قرآن كسائر كلماته المتفق عليها وأما القارئ فهل يمكنه الاتيان بذلك القدر من غير نقصان وزيادة فذلك أمر لا يتعلق بنا اذ الكلام في كونه معلوما كونه من القرآن تواترا لا في أن زيدا وعمرا هل يقدران على قراءته كما نزل به جبريل هذا مما لا ريب فيه اهـ (وأقول) مما يجعل سقوط جميع ما أطال به وقوة شبهة ابن الحاجب المذكورة كالعلم على ان مقادير مراتب المد أمر لا يضبطه السماع عادة بحيث لا يقبل الزيادة والنقصان بل هو أمر اجتهادي وهذا مما لا اشتباه فيه على عاقل وقد شرطوا في التواتر أن لا يكون في الاصل عن اجتهاد فتأمل ذلك حق التأمل لتعلم سقوط قوله لان نقلة مراتب المد والامالة الخ لان كون ذلك النقل عدد التواتر انما يفيد اذا لم يكن ذلك المنقول في الاصل عن اجتهاد وقد بان انه في الاصل عن اجتهاد في ضبط مقداره وهو مانع من ثبوت التواتر وسقوط قوله لان ضبط كل شئ بحسبه الخ لانه ان اراد ان ضبط ذلك هنا على وجه التقريب بحسب الطاقة على مايدل عليه قوله ولا يكلف بما فوق الوسع فهذا الدليل لابن الحاجب لا عليه لان هذا لا يفيد القطع بأن هذا المقدار بعينه قراءة النبي صلى الله عليه وسلم واذا لم يفد ذلك لم يثبت تواتره وان أراد أن ضبط ذلك بوجه يناسبه ويليق به قلنا لكنه بالاجتهاد وهو مانع من ثبوت التواتر (فان قلت) قد يتصور في الطبقة الاولى القطع بضبط ما سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي صدر منه من غير تفاوت بوجه بأن تعرض عليه ما سمعته منه وتكرر عرضه الى أن يخبرها بضبطها له من غير تفاوت قلت نعم يمكن ان يتصور ذلك لكنا نقطع بانه لم يقع بل لو فرض وقوعه لم يفد اذ لا يتأتى نظيره في بقية الطبقات فان الطبقة الاولى لا تقدر عادة على استمرار ضبط ما أقرها عليه صلى الله عليه وسلم ولو سلم فلا يقدر عادة على القطع بان ما تلقته عنها الطبقة الثانية على الوجه الذي أقر عليه صلى الله عليه وسلم بعينه على ان نسبة اختيار ماقاله ابن الحاجب الى المصنف مجازفة واضحة لانه ان أراد انه اختاره في هذا الكتاب فبطلان ذلك مما لا يخفى فانه انما حكاه بصيغة التمريض المشعرة برده فكيف يكون مختارا له وان أراد انه اختاره في غير هذا الكتاب فهو مع كونه مما لا يليق الاقتصار على الجزم به في مقام شرح عبارة هذا الكتاب كما لا يخفى باطل

(و) القرآآت (السبع) المعروفة للقراء السبعة أبي عمرو ونافع وابن كثير وعامر وعاصم وحمزة والكسائي (متواترة) من النبي صلى الله عليه وسلم الينا أي نقلها عنه جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم وهلم جرا (قيل) يعني قال ابن الحاجب (فيماليس من قبيل الاداء) أي فيما هو من قبيله بأن كان هيئة للفظ يتحقق بدونها فليس بمتواتر وذلك

بالاطلاقه أيضا كيف والمصنف في غير هذا الكتاب قد تردد في تواتر الامالة وجزم بتواتر تخفيف الهمزة كما صرح به المحقق المحلي عنه * والثاني ان الوجه انه ان أريد بتواتر ما كان من قبيل الاداء تواتره باعتبار أصله وفي الجملة كما أراد تواتر المد من غير نظر لمقداره وتواتر الامالة كذلك فالوجه ما قاله غير ابن الحاجب وان أريد تواتر الخصوصيات فالوجه ما قاله ابن الحاجب من انتفاء تواترها للعلم مما أشرنا اليه انه يتعذر عادة ضبط ما صدر عنه عليه أفضل الصلاة والسلام من ذلك من غير تفاوت بنحو زيادة ما أو نقص ما ولو فرض تيسر ذلك في الطبقة الاولى بالاستعانة فيه بنحو تكرر عرضه على النبي عليه أفضل الصلاة والسلام الى ان شهد له بانه مطابق لما صدر عنه بلا تفاوت مطلقا لم يتيسر فيما بعدها كما لا يخفى كل ذلك بادنى انصاف مع تامل ومن هنا ينظر في تلك التفرقة التي نقلها الشارح عن المصنف بقوله والمصنف وافق على عدم تواتر الاول وذلك لانه ان أراد نفي التواتر عن أصل المد أو زيادته باعتبار خصوص قدرهما فظاهر او باعتبار أصلهما فغير ظاهر لتيسر ضبط ذلك في الطبقة الاولى وما بعدها وان كان تردده في الثاني باعتبار أصله فلا وجه له أو باعتبار خصوصه فوجه وجزمه بتواتر الثالث ظاهر فيما عدا التسهيل لتيسر ضبط كل من النقل والابدال والاسقاط وكذا بالنسبة لاصل التسهيل دون خصوصه واستظهاره تواتر الرابع ظاهر باعتبار أصله دون خصوصيات اقسامه فليتامل (فان قلت) لم وافق على عدم تواتر الاول وتردد في الثاني (قلت) يمكن ان يوجه بان الامالة لمخالفتها حركات الكلمة أغرب فهي أقرب الى توفر الدواعي على نقلها او أظهر فهي أبعد عن الغفلة عنها (قوله أعني المصنف كالمد الخ) هو تمثيل للمفهوم أو نقول تمثيل لمتعلق النفي الواقع صلة الموصول (قوله الذي زيد فيه الخ) تنبيه على ان الكلام في الزيادة دون الاصل بل هو مقطوع بتواتره كذا قاله الكمال وفيه نظر بل مقتضى التوجيه ان يكون الكلام في مقدار الاصل أيضا فليتأمل (قوله والامالة) ينبغي ان يكون الكلام في مقدارها دون أصلها على ما يقتضيه التوجيه لظهور تيسر ضبط أصلها دون مقدارها وكلام الشارح لا ينافي ذلك خلافا لما أشار اليه الكمال فتأمل (قوله قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها) يجوز ان يراد بالالفاظ التلفظات كما هو المناسب لقول الشارح كالفاظهم فيما فيه حرف اذ لو أريد به حقيقة اللفظ اشكلت الظرفية في قوله فيما فيه حرف لان ما فيه حرف هو نفس اللفظ وقوله في اداء الكلمة اذ تعلقه بالالفاظ انما يناسب معنى التلفظات الا ان يكون ذكر الكلمة من قبيل الاظهار في موضع الاضمار ويجعل في للسببية ونحوها والتقدير والالفاظ المختلف فيها بسبب ادائها او باعتباره ثم رأيت شيخ الاسلام كالكمال قال قوله والالفاظ المختلف فيها أي في أدائها اه لكن تقدير في أدائها مع قول الشارح عن المصنف في أداء الكلمة غير مناسب وأقرب منه ترك ذلك التقدير وجعل قوله في اداء الكلمة مع كونه من قبيل الاظهار في موضع الاضمار بدلا من قوله فيها والتقدير والالفاظ المختلف فيها في اداء الكلمة أي في ادائها وحينئذ لا بعد في ابقاء الالفاظ على ظاهرها (قوله يعني غير ما تقدم) أقول فيه بحثان * الاول انه لا يتصور ان يكون هذا غير ما تقدم التمثيل له بالامثلة المذكورة وهو ما كان من قبيل الاداء الذي هو مفهوم الكلام السابق لشموله أيضا لما ذكره أبو شامة وحينئذ فلا زيادة فيما ذكره أبو شامة على ما تقدم ويجاب بان مراده بما تقدم الامثلة

(كالمد) الذي زيد فيه متصلا ومنفصلا على أصله حتى بلغ قدر ألفين في نحو جاء وما انزل وواوين في نحو السوء وقالوا آمنا وياءين في نحو جيء وفي أنفسكم أو أقل من ذلك بنصف أو أكثر منه بنصف أو واحد أو اثنين طرق للقراء (والامالة) التي هي خلاف الاصل من الفتح محضة أو بين بين بأن ينحى بالفتحة فيما يمال كالغار نحو الكسرة على وجه القرب منها أو من الفتحة (وتخفيف الهمزة) الذي هو خلاف الاصل من التحقيق نقلا نحو قد افلح وابدالا نحو يومنون وتسهيلا نحو ائنكم واسقاطا نحو جا أجلهم (قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها بين القراء) أي كما قال المصنف في اداء الكلمة يعني غير ما تقدم كالفاظهم فيما فيه حرف مشدد نحو اياك نعبد بزيادة على أقل التشديد من مبالغة أو توسط وغير ابن الحاجب وأبي شامة لم يتعرضوا لما قالاه والمصنف وافق على عدم تواتر الاول وتردد في تواتر الثاني وجزم بتواتر الثالث بانواعه السابقة وقال في الرابع انه متواتر فيما يظهر

لا المثل له (فان قلت) ولم راعى الامثلة دون المثل له حتى جعل هذا غير ما تقدم كما سيأتى فى قوله مع زيادة تلك الزيادة (قلت) لعله لان تلك الامثلة هى التى صرح بها ابن الحاجب وفيه نظر لانه مثل لهم المايعه بها وغيرها من الزيادة المذكورة الآن يجاب بأن ارادة ابن الحاجب بالمثل له ما يشمل زيادة أبى شامة غير معلومة * والثانى انه لم قيد بغير ما تقدم وهلا أبقى الكلام على ظاهره وغاية ما يلزم عطف العام على الخاص ولا محذور فيه ويمكن ان يجاب بانه انما فعل ذلك لان عطف العام على الخاص انما يحسن لداع ولا يظهر هنا داع اليه فليتأمل (قوله المتناول بظاهره ما قبل مع زيادة تلك الزيادة) * أقول فيه بحث بل الذى ينبغى ان يكون مقصوده ما قبل تلك الزيادة أيضا حتى يكون ناقلا لقول أبى شامة بتمامه و يثبت موافقة أبى شامة لابن الحاجب فيما قاله و يجاب بان كلا الامرين مستفادان من العطف فى قوله قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها الاضافة زيادة أبى شامة هذا على ما سبق (قوله على ان أبا شامة لم يرد جميع الالفاظ) أقول لم يقل ولم يخص بما كان من قبيل الاداء مع ان عبارة أبى شامة شاملة لما ليس من قبيل الاداء كما سيبينه لان كلام أبى شامة صريح فى عدم ارادة جميع الالفاظ الاترى قوله والحاصل الخ فرد ارادة الجميع التى اقتضتها عبارة المصنف مما لابد منه وليس صريحا فى ارادة ما ليس من قبيل الاداء أيضا فلم يتعين رد حمل المصنف لكلامه على ما كان من قبيل الاداء (قوله فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة) أى عن أحدهم وقوله بمعنى انه نفيت نسبته اليهم أى الى أحدهم كما أشار الكمال الى ذلك ويدل عليه ان فرض الكلام فى الالفاظ المختلف فيها بين القراء وقوله الآتى والحاصل الخ الاترى انه وصف تلك الالفاظ بالاختلاف فيما بين القراء أى ان قال بها بعضهم دون بعض ثم قسمها الى ما اتفقت الطرق على نقله عنهم أى عن أحدهم والى ما اختلفت فيه أى فى نقله عن أحدهم فالاختلاف فى التقسيم غير الاختلاف فيما قبله فتأمله واعلم ان حاصل كلامه التعويل فى التواتر على اتفاق الطرق على نقله عن القراء وحينئذ ففيه بحثان الاول ان مجرد اتفاق الطرق لا يقتضى تحقق التواتر فيحتاج مع التقييد باتفاق الطرق الى التقييد باجتماع شروط التواتر والثانى انه بعد تحقق اتفاق الطرق واجتماع شروط التواتر لا يكفى ذلك بالنسبة لتلك الطرق فان مثل ذلك لا يكفى فى تحقق التواتر بل لابد من تحقق شروطه فى جميع الطبقات وأن لا يكون فى الاصل عن اجتهاد بل عن تحقق مع ان ذلك متعسر او متعذر كما علم مما قدمناه (قوله بالمعنى السابق الخ) أقول فيه أمران * الاول انه يخرج ما اذا سكت عن نسبته اليهم فى بعض الطرق وحينئذ فلقائل ان يقول ان تحقق التواتر بالطرق الناقلة عنهم فلا أثر لغيرها سواء نفى فيه نسبته اليهم أو سكت فيه عنها لان غاية النفى انه ظنى وهو ملغى مع القطع الحاصل بالتواتر فلا يتجه الفرق بين النفى والسكوت حتى يقيد بقوله بمعنى انه نفيت نسبته اليهم بل ينتفى القول بالتواتر سواء انتفت النسبة فى بعض الطرق أو سكت عنها فيه وان لم يتحقق التواتر بالطرق الناقلة فلا تواتر مطلقا * الثانى ان مجرد اتفاق الطرق على نقله عن القراء السبعة لا يوجب القول بالتواتر لجواز ان يكون أسانيد القراء السبعة آحادا والتواتر يتوقف على وجود شرطه فى سائر الطباق فلابد من التقييد بالتواتر للقراء السبعة أو بنقل الطرق عنهم وعن غيرهم مما يتحقق به مفهوم شرط التواتر فليتأمل (قوله ولا تجوز القراءة بالشاذ أى ما نقل

ومقصوده بما نقله عن أبى شامة المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة التى مثلها بما تقدم على أن أبا شامة لم يرد جميع الالفاظ اذ قال فى كتابه المرشد الوجيز ما شاع على ألسنة جماعة من متأخرى المقرئين وغيرهم من أن القراآت السبع متواترة نقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة دون ما اختلفت فيه بمعنى أنه نفيت نسبته اليهم فى بعض الطرق وذلك موجود فى كتب القراآت لاسيما كتب المغاربة والمشارقة فبينهما تباين فى مواضع كثيرة والحاصل انا لا نلتزم التواتر فى جميع الالفاظ المختلف فيها بين القراء بل منها المتواتر وهو ما اتفقت الطرق على نقله عنهم وغير المتواتر وهو ما اختلفت فيه بالمعنى السابق وهذا بظاهره يتناول ما ليس من قبيل الاداء وما هو من قبيله وان حمله المصنف على ما هو من قبيله كما تقدم

قرآنا آحادا) أقول فيه أمران * الاول انه لايخفى ان الممتنع قراءته على انه قرآن أى مع اعتقاد قرآنيته بل بمجرد اعتقاد قرآنيته ممتنع أيضا كما هو ظاهر أما بمجرد قراءته لامع ذلك الاعتقاد فلا وجه للمنع منه نعم ان خلطه بالقرآن وقرأهما معا على سياق يدل على قرآنية الجميع اتجه المنع أيضا * الثانى ان الشاذ بهذا المعنى يشمل البسملة مع جواز القراءة بها فلم فرقوا بينها وبين غيرها مع ذلك ويفرق بما تقدم فى الامر الرابع فى الكلام على قوله لاما نقل آحادا (قوله وتبطل الصلاة به ان غير المعنى الخ) قال شيخ الاسلام أى أو زاد حرفا أو نقصه كما فى الروضة وأصلها وغيرهما اه (وأقول) ينبغى ان محل البطلان بزيادة الحرف ان غيرت المعنى والا فمجرد الزيادة لاتبطل وان لم ترد كما يصرح به كلامهم فكيف اذا وردت فليتأمل (قوله والصحيح انه ماوراء العشرة وفاقا للبغوى والشيخ الامام) أقول لايخفى ان ظاهر هذه العبارة والمفهوم منها تواتر العشرة عند البغوى والشيخ الامام وموافقة المصنف لهما فى ذلك وحكايته عنهما لكن الشارح صرف هذه العبارة عن ظاهرها حيث قدر اقوله وفاقا الخ متعلقا وهو قوله يجوز من قوله فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها لايقال لانسلم ان الشارح صرفها عن ظاهرها وانه جعل وفاقا متعلقا بما قدره بل هو عنده مع ذلك متعلق بقول المصنف والصحيح انه ماوراء العشرة لانا نقول تأخر قوله لانها لاتخالف الخ عن قوله وفاقا الخ ظاهر فى أنه أراد به الاحتجاج على قوله يجوز فيكون قوله وفاقا متعلقا بالجواز والا لم يوسطه بينهما كما لايخفى ولعل الحامل للشارح على ذلك ان البغوى والشيخ الامام لم يصرحا بتواتر الثلاث الزائدة على السبع بل بمجرد صحتها وبجواز القراءة بها كما يدل على ذلك قول الزركشى وما حكاه عن البغوى فالذى رأيته فى أول تفسيره التعرض لاثنين فقال وقد ذكر الائمة السبعة ثم زاد أبا جعفر ويعقوب ثم قال وذكرت قراءة هؤلاء للاتفاق على جواز القراءة بها هذا لفظه اه وقول شيخ الاسلام فى حاشيته هذه الامور الثلاثة أى صحة السند واستقامة الوجه فى العربية وموافقة خط المصحف الامام وان لم يقتض التواتر كافية فى كون ما اجتمعت فيه غير شاذ وهو ما عليه أكثر القراء وبعض الفقهاء ومنهم البغوى وتبعه المصنف فيجوز القراءة به عندهم لانهم قسموا القراءة الى متواترة وهى ما تواتر نقلها وصحيحة وهى ما اجتمعت فيه الامور الثلاثة وشاذة وهى ماسواهما وجوزوا القراءة بالاولين بل قال المصنف فى منع الموانع ان القراآت الثلاث متواترة وان القول بانها غير متواترة فى غاية السقوط اه فان المفهوم من هذا الكلام أن البغوى لم يصرح بتواتر الثلاث بل بمجرد صحتها وجواز القراءة بها وحينئذ فقد أشار الشارح بصرف العبارة عن ظاهرها الى مناقشته المصنف فى نقله تواتر الثلاث عنهما كما يصرح به صنيعه مع انهما لم يصرحا به والى بيان انه أخذ مانسبه اليهما من قولهما بجواز القراءة بها مع الاشارة الى منع هذا الاخذ وانه لاتلازم بين الجواز والتواتر عندهما أو الى تأويل كلامه بأنه أراد الموافقة فى لازم التواتر من جواز القراءة وان لم تدل على ذلك عبارته واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض الكمال عليه فى ذلك بما أطال به فى حاشيته وزعم فيه انه خلط احدى الطريقين أى طريق القراء وطريق الاصوليين والفقهاء بالاخرى وأنه لامنشأ لاعتراضه الا عدم التأمل والبحث وأن المصنف تساهل فى صنيعه المذكور فتأمل ثم

(ولا تجوز القراءة بالشاذ) أى مانقل قرآنا آحادا لافى الصلاة ولا خارجها بناء على الاصح المتقدم انه ليس من القرآن وتبطل الصلاة به ان غير المعنى وكان قارئه عامدا عالما كما قاله النووى فى فتاويه (والصحيح أنه ماوراء العشرة) أى السبعة السابقة وقراآت يعقوب وأبى جعفر وخلف فهذه الثلاث تجوز القراءة بها (وفاقا للبغوى والشيخ الامام) والد المصنف لانها لاتخالف رسم السبع من صحة السند واستقامة الوجه فى العربية وموافقة خط المصحف الامام ولايضر فى العزو الى البغوى عدم ذكره خلفا فان قراءته كما قال المصنف ملفقة من قراآت السبعة اذ له فى كل حرف موافق منهم وان اجتمعت له هيئة ليست لواحد منهم فجعلت قراءة تخصه (وقيل) الشاذ (ماوراء السبعة) فتكون الثلاث منه لاتجوز القراءة بها على هذا وان حكى البغوى الاتفاق على الجواز غير مصرح بخلف كما تقدم

قال الكمال وقد ماتشكل شيخنا في تقريره ضبط القراء باستقامة الوجه في العربية فقال ان أرادوا الوجه الذي هو الجادة لزم شذوذ قراءة ابن عامر وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم أي بضم زاي زين ورفع قتل ونصب أولاد وبجر شركاء وان أرادوا وجها ولو بتكلف شذوذ وخروج عن الاصول فمكن في كل قراءة شاذة اه لا يقال القراء على الاول اذ يقولون بشذوذ قراءة ابن عامر في الآية المشار اليها قال ابن الجزري في نظمه المقدمة

وحيثما يختل ركن أثبت * شذوذه لو أنه في السبعة

لانا نقول لا أثر لذلك مع تواترها الى النبي صلى الله عليه وسلم اذ فائدة الحكم بالشذوذ منع القراءة بها والاذ واصطلاح لا فائدته اه (وأقول) يمكن ان يجاب باختيار الاول لكن انما يتوقف الجواز على ذلك فيما لم يتواتر أما ما تواتر فتجوز القراءة به مطلقا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع بنسبته اليه عليه أفضل الصلاة والسلام فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك خلاف غيره فليتأمل والله أعلم (قوله اما يجرأوه يجرى الآحاد فهو الصحيح) أقول فيه أمور * الاول انه لما كانت هذه العبارة بظاهرها قد تستشكل من جهة انه آحاد فلا معنى لاجرائه مجرى الآحاد قدر الشارح ما يبين المراد ويدفع الاشكال وهو قوله الاخبار وقوله في الاحتجاج (فان قلت) أي قرينة للمصنف على ارادة ذلك فان اطلاق هذه العبارة بدون قرينة مما لا يصح أو لا يحسن (قلت) يمكن ان تكون القرينة تبادر الاخبار من لفظ الآحاد عرفا وأيضا فوصفه فيما سبق بالشذوذ الصريح في نقله آحادا مما يدل على أن المراد بالآحاد هنا ما عداه * والثاني ان الكوراني تعارض تصحيح المصنف المذكور حيث قال يريد أن القراءة الشاذة وان لم يثبت كونها قرآنا ولكن لا يلزم من انتفاء القرآنية انتفاء الخبرية فهو دائر بين كونه قرآنا وكونه خبرا وكلاهما مما يحتج به والى هذا ذهب الحنفية أيضا في ايجاب التتابع في كفارة اليمين لقراءة عبد الله بن مسعود واختيار المصنف هذا فيه نظر لان الحصر في القرآنية والخبرية ممنوع لجواز كونه مذهب الراوي وهو عند المصنف ليس بحجة واستدلالهم بان الشافعي أوجب قطع السارق بالقراءة الشاذة لا يفيد لاحتمال ثبوت رفعه عنده ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين على الصحيح من مذهبه اه (وأقول) هذا التعارض وما احتج به عليه في غاية الفساد والضعف وذلك لان الفرض انه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم كما عبر به الشارح المحقق تبعا لهم فهو مرفوع قطعا فكيف يصح مع ذلك تجويز كونه مذهب الراوي بل لو لم في بعض الافراد عدم تصريح الراوي برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم كان في حكم المرفوع اذ القرآنية مما لا مدخل للرأي فيها فنقل ذلك انما يحمل على الرفع كما يعلم من محله ثم رأيت الزركشي لما ذكر نحو التوجيه الذي ذكره الشارح قال ما نصه كذا وجهوه وهو يقتضي ان الخلاف فيما اذا صرح برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن الشافعي أطلق في البويطي الاحتجاج بالقراءة الشاذة وتابعه جمهور الاصحاب ولهذا احتجوا في ايجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيمانهما اه وهو لا يعارض ما قلناه لان اطلاق الاحتجاج بالقراءة الشاذة مبني على انها في حكم المرفوع وان لم يصرح برفعها لعدم مدخلية الرأي في القرآنية ثم رأيت الكمال أورد هذا النظر سؤالا

(أما يجرأوه يجرى) الاخبار (الآحاد) في الاحتجاج (فهو الصحيح) لانه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته والثاني وعليه بعض أصحابنا لا يحتج به لانه انما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته وعلى الاول احتجاج كثير من فقهائنا على قطع يمين السارق بقراءة أيمانهما وانما لم يوجبوا التتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى بقراءة متتابعات قال المصنف كانه لما صح الدارقطني اسناده عن عائشة رضي الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات

(ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة خلافا للحشوية) في تجويزهم ورود ذلك في الكتاب قالوا لوجوده فيه

بلا يقال ثم أجاب عنه بجوابنا أمتن وأوضح منه كما يعلم ذلك الواقف عليهما وأما قوله واستدلالهم بان الشافعي أوجب قطع يمين السارق الخ فهو وهم ظاهر لان استدلال الشافعي وأصحابه بمجرد القراءة الشاذة وان لم ينقل معها التصريح برفعها من المعلوم الذي لا يقبل أدنى توقف فيه ولا يمترى فيه من له أدنى المام بكلامه وكلام أصحابه وقد سمعت قول الزركشي وقال الكمال أطلق الشافعي رضي الله عنه الاحتجاج بالقراءة الشاذة فيما حكاه البويطي عنه في باب الرضاع وباب تحريم الجمع وعليه جمهور أصحابه كالشيخ أبي حامد والقضاة الثلاثة الحسين وابي الطيب في تعليقيهما والروياني في البحر والمحاملي وكذا الرافعي في السرقة اه وأما قوله ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين فهو استدلال ساقط لما قاله المحقق المحلي مما نصه وانما لم يوجبوا التتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قولي الشافعي بقراءة متتابعات قال المصنف كانه لما صح الدارقطني اسناده عن عائشة رضي الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات قال شيخ الاسلام كغيره أي نسخت تلاوة وحكما لتعذر سقوطها بلا نسخ لان الله تعالى أخبر بحفظ كتابه فقال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون على انه قد قيل انها لم تثبت عن ابن مسعود اه * والثالث انه سيأتي في كتاب السنة ان من المقطوع بكذبه المنقول آحادا اذا كان مما تتوفر الدواعي على نقله تواترا كما تقدم التصريح به في توجيه قول المصنف لاما نقل آحادا على الاصح وهذا يقتضي ان الشاذ من المقطوع بكذبه لانه نقل آحادا وهو مما تتوفر الدواعي على نقله تواترا فمع القطع بكذبه كيف يصح اجراؤه مجرى الاخبار الآحاد في الاحتجاج به وكيف تجوز القراءة بما اجتمع فيه صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف الامام وان لم يتواتر كما تقدم وقد يجاب عن الاول اما بان اللازم مما ذكر القطع بكذبه من حيث القرآنية لا مطلقا بخلاف الاخبار الآحاد اذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها فاذا سقطت سقطت مطلقا اذ ليس لها جهتان حتى تسقط احداهما وتبقى الاخرى واما بان توفر الدواعي على نقله تواترا انما يقتضي نقله تواترا في الجملة وعدالة ناقليه تقتضي انه كان متواترا في العصر الاول فلا يلزم القطع بكذبه والحاصل ان محل القطع بكذبه ما لم يحتمل انه كان متواترا في العصر الاول احتمالا له منشأ معتبر وان لم تثبت قرآنيته وعن الثاني بان التواتر انما يشترط في ثبوت القرآنية قطعا لا في ثبوتها في الجملة أيضا فليتأمل (قوله ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة) فيه أمران * الاول قال الكوراني ترجمت هذه المسئلة كما ترجم بها المصنف وكما ترجم البيضاوي بقوله لا يخاطب الله بمهمل ليس بملائم لمحل النزاع لان أحدا لم يقل ان في القرآن ما لا معنى له أو مهملا لا وضع له كما ستقف عليه من استدلالهم بل الحق ان يقال لا يرد في القرآن ما لا يقدر أحد على التوصل الى معناه لنا ان القرآن كله هدى وشفاء ولا فائدة أيضا في انزال ما لا يصل أحد الى فهمه الى آخر الادلة من الجانبين واجوبة أدلة المخالف ثم قال واعلم ان الادلة من الطرفين لا تفيد القطع بل كلها ظواهر اذ لهم ان يقولوا فائدة انزال المتشابه كبح عنان الراسخ في العلم عن الخوض فيه ومنعه منه وهذا عندنا أشد تعبا من بذل المجهود في استعلام الحكم من المحكم لان النفوس مجبولة على الحرص والشغف بما منعت منه والله أعلم بحقيقة الحال اه (وأقول) ما اعترض به مأخوذ من الزركشي كغيره فقد قال الثاني أي من التنبيهات

ان خلاف الحشوية فيما له معنى لكن لم نفهمه كالحروف المقطعة وآيات الصفات وقالوا
لا طريق لدركها أصلا لان موجب العقل يخالف موجب السمع ولا يمكن رد أحدهما فاشتبه
الامر حتى سقط طلب المراد منه اما ما لا معنى له أصلا فباتفاق العقلاء لا يجوز وروده في كلام
الله تعالى ثم كلام صاحب المعتمد يفهم ان الخلاف في انه هل يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعني
به شيأ وهو بعيد اه لكن صوب الاسنوي ان محل الخلاف ما دل عليه كلام صاحب المعتمد
فانه ساق أولا قول البيضاوي لا يجوز ان يخاطبنا الله بالمهمل لانه هذيان وهو نقص والنقص
على الله محال ثم قال وعبارة المحصول لا يجوز ان يتكلم بشئ ولا يعني به شيأ وهو قريب من عبارة
المصنف وعبارة المنتخب والحاصل بما لا يفيد وبينهما فرق لان عدم الفائدة قد لا يكون لاهماله
بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال يجوز ان يشتمل كلام الله تعالى على
ما لا يفهم معناه الا ان يتعلق به تكليف فانه لا يجوز والصواب في التعبير ما ذكره في المحصول
واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضا عبد الجبار في العمد وأبو الحسين في شرحه له اه
وقال المصنف في شرح المنهاج بعد ان قرر عبارة البيضاوي السابقة ما نصه هذا كلام المصنف
وأما الامام ففي عبارته قلق وذلك انه قال لا يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعني به شيأ والخلاف فيه
مع الحشوية لنا وجهان * أحدهما ان التكلم بما لا يفيد شيأ هذيان وهو نقص والنقص محال
على الله تعالى * والثاني ان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا وذلك لا يحصل
بما لا يفهم معناه اه ووجه القلق ان أول كلامه يدل على ان الخلاف في جواز التكلم بشئ
لا يعني به شيأ وان كان ذلك الذي تكلم به له معنى يفهم منه وثانيه وثالثه وهما دليلان يدلان
على ان الخلاف في جواز التكلم بما لا يفيد شيأ وعبارة المصنف يعني البيضاوي توافق ما دل
عبارة الامام ثانيا وثالثا لا ما اقتضته أولا وبها صرح الآمدي اذ قال لا يتصور اشتمال القرآن
الكريم على ما لا معنى له أصلا وقد عرفت ان الخلاف مع الحشوية اه ثم قال المصنف في بعض
الادلة التي ساقها البيضاوي واعلم ان هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف لانه يقتضي ان
الخلاف في الخطاب بلفظ له معنى لا نفهمه ودعواه فيما ليس له معنى مطلقا اه وبذلك كله تعلم
ان كون محل النزاع ما هو ظاهر المتن وفاقا لما صوبه الاسنوي أو ما قاله الكوراني تبعا
للزركشي وغيره لا قاطع عليه بل الامر فيه على الاحتمال والعبارات فيه متعارضة (فان قلت)
ما هو ظاهر المتن لا تمكن ارادته لانه نقص وهو محال كما تقدم في كلام البيضاوي (قلت) لمانع ان
يمنع انه نقص لجواز ان يكون لحكمة كالابتلاء وما هو كذلك لا يكون نقصا وحينئذ فجزم
الكوراني بعدم ملاءمة عبارة المصنف لمحل النزاع وبان أحدا لم يقل ان في القرآن ما لا معنى له
ليس في محله لعدم ثبوت ذلك بل لو ثبت ان محل النزاع ما قاله أمكن حمل عبارة المصنف عليه
بمسامحة بان يراد منها ما لا معنى له يطلع عليه أو يمكن فهمه أو نحو ذلك فالجزم بعدم الملاءمة على
تقدير ان محل النزاع ما ذكره ليس في محله أيضا اللهم الا ان يريد عدم ملاءمة ظاهرها وحينئذ
يهون الحال على ان ما قال انه محل الخلاف قد يشكل عليه تخصيص الخلاف بالحشوية مع
وقوع المتشابه في القرآن وكون الجمهور منا على ان الوقف على قوله الا الله الا ان لا يريد بمعناه
في قوله لا يمكن التوصل الى معناه المعنى الذي أريد منه في الواقع بل معنى صحيح يضاف اليه وان

لم يكن هو المراد منه في الواقع وفيه نظر لان قول الزركشي السابق وآيات الصفات يدل على ادخال المتشابه في محل هذا الخلاف مع ان له معنى صحيح يضاف اليه عينه الخلف وان سكت عنه السلف فلا وجه حينئذ لتخصيص هذا الخلاف بالحشوية ولا لنفي المعنى الصحيح الذي يضاف اليه فليتأمل * والثاني انه لما قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكمه تعالى وهو معنى قول المصنف والسنة قال الاصفهاني في شرحه لا أعلم أحدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشئ نقصا في حق الله تعالى ان يكون نقصا في حق الرسول فان السهو والنسيان جائز في حق الانبياء اه قلت ومما يوضح اشكاله ان الكلام في الجواز العقلي ومن البعيد كل البعد الحكم باستحالة وقوع ذلك في السنة وأيضا فوقوع ذلك في السنة ليس بابعد من بعض الامور التي جوز كثير منا أو جماهيرنا صدورها عنه عليه الصلاة والسلام كما سيأتي بيانه أول كتاب السنة في الكلام على عصمته فقياس من جوز منا صدور تلك الامور من تجويزه هنا وقوع ما ذكر في السنة اذ لا معنى لتجويز الذنب ومنع وقوع ما لا معنى له من الكلام وحينئذ فلا يتجه تخصيص الخلاف هنا بالنسبة للسنة بالحشوية فليتأمل (قوله كالحروف المقطعة) قال شيخنا العلامة أي كاسماء الحروف المقطعة أوائل السور اذ الموجود أوائلها الاسماء لا الحروف وفي التمثيل بها لما لا معنى له شئ اذ المراد منها الحروف التي هي معانيها وان لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اه (وأقول) فيما قاله شئ اما أولا فالتمثيل بالحروف المقطعة صادر عن الحشوية وهي أحد أدلتهم على المسئلة فلا جناح على الشارح في التمثيل بها بوجه لان حظه فيها مجرد حكايته عنهم ليدفعه بما ذكره من الجواب ثم دفعه به لا ينافي اندفاعه باجوبة أخرى ومنها ما ذكره الشيخ بتقدير تمامه فان قصد بذلك مناقشة الشارح في هذا التمثيل فلا محل لهذه المناقشة أو مناقشة الحشوية فهي مع كونها لا تضر الشارح كما تبين مدفوعة أيضا بما يعلم مما يأتي في الامر الثاني وأما ثانيا فيجوز ان لا يكون المراد بما لا معنى له ما لا معنى له في نفسه بل لا معنى له منتظما مرتبطا بما صاحبه ومجرد الحروف التي هي المسميات ليست كذلك كما اعترف به الشيخ ومن هنا يندفع أيضا ما يقال ان هذه الحروف اشارة الى اعداد مخصوصة الا ان يبين ارتباط تلك الاعداد بالمقام (قوله ما يعني به غير ظاهره الا بدليل) أقول فيه أمور * الاول انه يرد عليه المتشابه بناء على قول الجمهور ان الوقف على الا الله فانه عني به غير ظاهره ولا دليل يبين المراد منه انما الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره فكيف يمنع ذلك و ينسب خلافه للمرجئة مع لزوم القول به للجمهور اللهم الا ان تخص الدعوى بما لم يصرف الدليل عن ظاهره * الثاني لا يخفى انه ينبغي ان يكون المراد في قوله يبين المراد منه هو المراد ولو بحسب الظهور اذ الادلة المبينة لا يلزم ان تفيد المراد قطعا * الثالث انه ينبغي ان يكون المراد بالدليل ما يشمل العقلي ومن هذا وما قبله يندفع الاشكال بالمتشابه لان الدليل العقلي صارف عن ظاهره مبين لمعنى صحيح يحتمل * الرابع انه ان أراد دليلا قرآنيا بان يوجد في القرآن ما يبين المراد مما أريد به غير ظاهره منه لم يصح الظهور عدم اطراد ذلك وان القرآن كثيرا ما يبين بالسنة والاجماع دون القرآن وان أراد أعم من الدليل القرآني ورد عليه ان دليل المرجئة على معتقدهم ان المعصية لا تضر مع الايمان هو دليلهم على ان المراد بالآيات والاخبار المذكورة الترهيب فلم يجوزوا ذلك الا بدليل فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح

كالحروف المقطعة أوائل السور وفي السنة بالقياس على الكتاب وأجيب بان الحروف اسماء للسور كطه ويس وهو الحشوية من قول الحسن البصري لما وجد كلامهم ساقطا وكانوا يجلسون في حلقته امامه ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أي جانبها (ولا) يجوز ان يرد في الكتاب والسنة (ما يعني به غير ظاهره الا بدليل) يبين المراد منه

بقوله فى تجويزهم وروده للنص من غير دليل فان قيل نختار الشق الثانى من الترديد لكن المراد الدليل المعتبر الصحيح قلنا ان أريد اعتباره وصحته بحسب نفس الامر فهذا لا يلزم تحققه لغير المشوبة أيضا فى كثير من المواضع لاحتمال الخطا وان أريد بحسب زعم المستدل أو زعم فهذا متحقق فى حقهم قطعا لظهور ان ما استندوا اليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم وان أريد بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لا وجه له كما لا يخفى فليتأمل (قوله كما فى العام المخصوص بمتأخر) أقول انما قيد بقوله بمتأخر لكونه أظهر فى التمثيل اذ المخصوص بمقارن أو متقدم لا يفهم منه من عرف المخصص حين وروده الا غير ظاهره بقرينة ذلك المخصص فى كونه مما عنى به غير ظاهره خفاء بل قد يقال ان ما يفهم منه بواسطة المخصص هو ظاهره غاية الامر انه ظاهره بواسطة المخصص لا فى حد ذاته وقد صرح الامام فى الورقات بان المؤول بالدليل يسمى ظاهرا بالدليل فلا يصدق انه حين وروده عنى به غير ظاهره على الاطلاق فظاهر ان للتقييد فائدة واندفع اعتراض شيخ الاسلام بان تقييده بالمتأخر مضر قال الا ان يقال انه المتفق عليه أو غيره مفهوم بالاولى اه ثم رأيت الزركشى ذكر نحو ما ذكره الشارح حيث قال واحترز بالدليل أى فى قوله الا بدليل عن جواز ورود العموم وتأخر المخصوص ونحوه اه (قوله أى على اجماله) قال شيخنا العلامة يعنى ان البقاء هو استمرار الوجود وتحقيقه الوجود فى الزمن الثانى ومتعلقه فى قوله وفى بقاء المجمل غير مبين هو فى الحقيقة غير مبين وهو عدمى فلا بد من تأويله بوجودى كما ذكره الشارح اه (وأقول) لا يخفى على متأمل ما فيه لانه ان أراد بقوله ومتعلقه غير مبين انه متعلق الاستمرار فهو ممنوع قطعا بل ليس متعلق الاستمرار الا الوجود وانما قوله غير مبين وقع قيدا فيه والتقدير وفى استمرار وجود المجمل أى وفى وجوده فى الزمن الثانى حال كونه غير مبين أى مع هذه الصفة العدمية ولا اشكال فى ذلك وان أراد انه متعلق البقاء الذى هو استمرار الوجود فهذا لا يحوج الى التأويل بالوجودى كما علم مما بيناه اذ لا يمتنع تقييد الوجودى بامر عدمى (قوله لان الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته) أقول للقائل ان يقول بين هذا وما احتج به عليه من قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم تنافر لدلالة هذا على تمام الاكمال فى ذلك اليوم وصدق ذلك بما بعد ذلك اليوم بما قبل الوفاة مع موافقة الواقع له اذ قد بينت أحكام بعد ذلك اليوم أيضا كما هو ظاهر الا ان يكون المراد انه أكمل فى ذلك اليوم الاصول ونحوها ولم يبين بعده الا ما هو من فروع ما بين فيه (قوله ثالثها الاصح لا يبقى المكلف بمعرفته غير مبين للحاجة الى بيانه حذرا من التكليف بما لا يطاق) وأقول ان كان الكلام فى الجواز والمعنى لا يجوز ان يبقى فيرد عليه ان مذهب المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقا كما تقدم وهذا منه أو فى معناه لان كلا من معرفة المجهول المتوقف معرفته على التبيين مع انتفاء التبيين ومن الاتيان به مستحيل عادة وان كان فى الوقوع والمعنى لا يقع بقاؤه فيرد عليه أيضا أن الحق عند المصنف وقوع التكليف بالمحال الممتنع لغيره كما تقدم أيضا وهذا منه لان الظاهر ان امتناع معرفة المجهول والاتيان به ليس من الممتنع لذاته بل لغيره اذ هو غير ممتنع فى العقل لا يقال فرق بين هذا وما تقدم ان الحق عند المصنف وقوع التكليف به لان ذاك مقدور فى الظاهر بخلاف هذا لانا نقول هذا فرق لا يصح لان من جملة الممتنع لغيره الممتنع عادة وهو ليس مقدورا فى الظاهر كما لا يخفى لا يقال

كما فى العام المخصوص بمتأخر (خلافا للمرجئة) فى تجويزهم وروده للنص من غير دليل حيث قالوا المراد بالآيات والاخبار الظاهرة فى عقاب عصاة المؤمنين الترهيب فقط بناء على معتقدهم ان المعصية لا تضر مع الايمان وسموا مرجئة لارجائهم أى تأخيرهم اياها عن الاعتبار (وفى بقاء المجمل) فى الكتاب والسنة بناء على الاصح الآتى من وقوعه فيهما (غير مبين) أى على اجماله بان لم يتضح المراد منه الى وفاته صلى الله عليه وسلم أقوال أحدها الا لان الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته لقوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم ثانيها نعم قال تعالى فى متشابه الكتاب وما يعلم تأويله الا الله اذ الوقف هنا كما عليه جمهور العلماء واذا ثبت فى الكتاب يثبت فى السنة لعدم القائل بالفرق بينهما (ثالثها) وهو (الاصح لا يبقى) المجمل (المكلف بمعرفته) غير مبين للحاجة الى بيانه حذرا من التكليف بما لا يطاق بخلاف غير المكلف بمعرفته

هذا ليس من التكليف بالمحال بل من التكليف المحال كتكليف الغافل لانا نقول المكلف هنا ليس بغافل لانه من لايدرى وهذا من يدرى لكنه لايقدر فليتأمل (قوله على ان صواب العبارة بالعمل به) أقول فيه بحث لانه لايخفى انه يلزم من التكليف بالعمل التكليف بالمعرفة لتوقف العمل بشئ على معرفته فقول المصنف المكلف بمعرفته يدخل فيه المكلف بالعمل به فيفيد ان الاصح انه لايبقى على اجماله فعبارته صحيحة أيضا اذ لم يخرج عنها المكلف بالعمل به مع تناولها المكلف بمجرد معرفته بخلاف التعبير بالعمل اذ لا يتبادر منه تناوله لنفس المعرفة اذ الاعتقاد لايتبادر من لفظ العمل بل قد تترجح عبارة المصنف بعمومها ثم قد يقول الشارح ان مسئلة خلاف القوم انما هى التكليف بالعمل ولا يلزم من جريان هذا الخلاف فيه جريانه فى التكليف بما يتوقف عليه العمل من المعرفة بجواز ابداء فرق بينهما أو الاختلاف فى المعرفة بوجه آخر ولايخلو ذلك عن نظر ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بان المعرفة أو العلم سبب للعمل فغايته انه عبر بالسبب عن المسبب ولابدع فيه بل العلم عمل فى الجملة كما مر فى الكلام على الحكم وقال السعد التفتازانى فى تلويحه وقد يقال العلم عمل القلب وهو الاصل اهـ ماذكره شيخ الاسلام واياك ان تتوهم اتحاد جوابنا مع جوابه فان ذلك خطا بل هما متباينان كما لايخفى فليتأمل (قوله بانضمام تواتر اوغيره من المشاهدة) قال شيخنا العلامة ظاهره ان التواتر والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن الينا تواترا يبين ان التواتر والمشاهدة متعلقان بالقرائن لا أنفسها (وأقول) المتن صالح لحمله على ماقاله الشارح اذ لم يفصح بان التواتر والمشاهدة قرينتان ولا بانهما متعلقان بالقرائن بل غاية ما أفاده ان افادة التعيين بواسطة التواتر والمشاهدة وهذا صالح لكلا الامرين كما لايخفى فلا اشكال ولا تخالف بين المتن والشرح خلافا لما أشار اليه (قوله فاندفع توجيه من أطلق) أقول الظاهر ان هذا المطلق لايخالف مع هذا التقييد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الاوضح ان يقول فاندفع اطلاق توجيه من أطلق لان المندفع اطلاق التوجيه لانفس التوجيه على الاطلاق فتأمل (قوله بانتفاء العلم بالمراد) قال شيخنا العلامة هذا القائل ضم الى هذا فى التوجيه انه لابد من العلم بعدم المعارض العقلى فلابد فى دفعه مع ماذكره من قوله والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد اهـ (وأقول) أما أولا فلا نسلم انه لابد فى دفعه مع ماذكره من قوله والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد اذ لا نسلم توقفها على العلم بعدم المعارض لما قاله فى شرح المقاصد من ان الحق انها انما تتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا أونفيا فضلا عن العلم بعدمه فالمراد بقولهم ان افادتها اليقين تتوقف على العلم بعدمه انها تكون بحيث لولاحظ العقل المعارض جزم بعدمه وأما ثانيا فلقائل ان يقول لو سلم ماذكره فلا حاجة فى الدفع الى التصريح بقوله والعلم بعدم المعارض الخ مع قول الشارح فان الصحابة علموا معانيها المرادة الخ فان فرض علمهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض اذ لو لم يعلموه ماحصل لهم العلم المذكور كما لايخفى على ان زيادة السيد لماذكر ليس صريحا فى انه لابد من التصريح به لجواز ان يكون غرضه مجرد التنبيه على اندفاع توجيه المخالف فانه بعد ان قرر قول المواقف

على ان صواب العبارة بالعمل به كما فى البرهان وفى بعض نسخه بالعلم به وهو تحريف من ناسخ نشئ عليه المصنف اذ وقع له من غير تامل (والحق) كما اختاره الامام الرازى وغيره (ان الادلة النقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر أوغيره) من المشاهدة كما فى أدلة وجوب الصلاة ونحوها فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن الينا تواترا فاندفع توجيه من أطلق انها لاتفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها

والحق انه قد يفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل
على انتفاء الاحتمالات الخ قال وأما العلم بعدم
المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه
اذا تعين المعنى كان مراداً له فلو
كان هناك معارض عقلي
لزم كذبه اه

م

(تم الجزء الاول ويليه الجزء الثاني أوله المنطوق والمفهوم)